LLI



PRINCIPES

DU

DROIT DE LA NATURE

ET DES GENS.

LOTTIN DE S.-GERMAIN, IMPRIMEUR DU ROI.

PRINCIPES

DU

DROIT DE LA NATURE ET DES GENS,

PAR J.-J. BURLAMAQUI,

Avec la suite du DROIT DE LA NATURE, qui n'avait point encore paru ; le tout considérablement augmenté, par M. le professeur DE FÉLICE.

NOUVELLE ÉDITION, REVUE, CORRIGÉE,

Et augmentée d'une Table générale analytique et raisonnée,

PAR M. DUPIN,

Docteur en Droit, et Avocat à la Cour Royale de Paris.

TOME II.





A PARIS,
CHEZ B. WARÉE, ONCLE, LIBRAIRE DE LA COUR ROYALE AU PALAIS DE JUSTICE.

M. DCCC. XX.

TABLE
DES CHAPITRES
CONTENUS DANS CE SECOND VOLUME.

SUITE DE LA DEUXIÈME PARTIE:

Des Lois Naturelles.

CHAPITRE XII.

CHAPITRE XIII.

TROISIÈME PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.

CHAPITRE II.

CHAPITRE III.

CHAPITRE IV.

CHAPITRE V.

CHAPITRE VI.

CHAPITRE VII.

CHAPITRE VIII.

QUATRIÈME PARTIE.

CHAPITRE PREMIER.

(1) Indiqué par erreur, CHAPITRE III.

FIN DE LA TABLE DES CHAPITRES DU SECOND VOLUME.

PRINCIPES
DU
DROIT NATUREL.

SUITE DE LA DEUXIÈME PARTIE.
Des Lois naturelles.

CHAPITRE IX.

Du mérite et du démérite des actions humaines, et de leur imputation, relativement aux lois naturelles (1).

§. I. En expliquant ci-dessus (2) la nature des actions humaines considérées par rapport au Droit, nous avons remarqué, qu'une qualité essentielle de ces actions est d'être susceptibles d'*imputation*. C'est-à-dire, que l'agent en peut être regardé avec raison comme le véritable au-

(1) *Voyez* sur ce chap. et le suivant, *Puffendorf*, Droit de la Nature et des Gens, liv. I, chap. V, et chap. IX.
(2) Part. Ire., chap. III.

teur, que l'on peut les mettre sur son compte, l'en rendre responsable; tellement que les effets bons ou mauvais qui en proviennent lui seront justement attribués et retomberont sur lui, comme en étant la cause. Sur quoi nous avons posé ce principe, *que toute action volontaire est de nature à être imputée.*

On appelle, en général, cause morale d'une action *celui qui l'a produite, en tout ou en partie, par une détermination de sa volonté*, soit qu'il l'exécute lui-même physiquement et immédiatement, et qu'il en soit l'*auteur*, soit qu'il la procure par le fait d'autrui, et que, par là, il en soit la *cause*. Ainsi, soit que l'on blesse quelqu'un de sa main, soit que l'on aposte des assassins pour le faire, on est également la cause morale du mal qui en résulte.

Nous remarquions aussi, qu'il ne faut pas confondre l'*imputabilité* des actions humaines avec leur *imputation actuelle.* La première, comme on vient de le dire, est une qualité de l'action; la seconde est un acte du législateur, du juge, ou de quelque autre, qui met actuellement sur le compte de quelqu'un, une action qui, de sa nature, est telle qu'elle peut être imputée.

§. II. L'imputation *est* donc proprement *un jugement par lequel on déclare que quelqu'un étant l'auteur ou la cause morale d'une action commandée ou défendue par les lois, les effets bons ou mauvais qui sont la suite de cette action, doivent actuellement lui être attribués; qu'en conséquence il en est responsable, et qu'il*

doit en être loué ou blamé, récompensé ou puni.

Ce jugement d'imputation, aussi bien que celui de la conscience, se fait en appliquant la loi à l'action dont il s'agit, en comparant l'une avec l'autre, pour prononcer sur le mérite du fait, et faire ressentir en conséquence, à celui qui en est l'auteur, le bien ou le mal, la peine ou la récompense que la loi y a attaché. Tout cela suppose nécessairement une connaissance exacte de la loi et de son véritable sens, aussi bien que du fait en question et de ses circonstances, qui peuvent avoir quelque rapport à la disposition de la loi. Le défaut de ces connaissances, ne pourrait que rendre l'application fausse et le jugement vicieux.

§. III. Donnons-en quelques exemples. L'un des HORACES, qui demeura vainqueur au combat entre les trois frères de ce nom et les trois CURIACES outré de colère contre sa sœur qui, au lieu de se réjouir de sa victoire, pleurait la mort d'un des CURIACES, son amant, et lui en faisait des reproches amers, se porta à la tuer. Il fut accusé devant les DUUMVIRS, et il était question de savoir si la loi contre les homicides devait être appliquée au cas présent, pour en faire porter la peine au meurtrier. Ce fut le sentiment des juges qui condamnèrent en effet le jeune Romain. L'affaire étant portée au peuple, il en jugea autrement. Il fut d'avis que la loi n'était pas applicable au fait, parce qu'une fille Romaine qui se montrait plus touchée de son in-

térêt particulier que sensible au bien de sa patrie, pouvait en quelque manière être regardée et traitée comme un ennemi, et en conséquence il déclara le jeune homme absous. Ajoutons encore l'exemple d'une imputation avantageuse, ou d'un jugement de récompense. CICERON au commencement de son consulat, découvrit la conjuration de CATILINA qui menaçait la République de sa ruine. Dans cette conjoncture délicate, il se conduisit avec tant de prudence et d'habileté, que cette conjuration fut détruite par la mort de peu de criminels, sans bruit, sans sédition et sans retour. Cependant J. CÉSAR et quelques autres ennemis de CICERON l'accusèrent devant le peuple, comme ayant fait mourir des citoyens contre les règles, et sans que le Sénat ou le peuple eussent porté contre eux aucun jugement. Mais le peuple faisant attention aux circonstances du fait, au péril que la République avait couru, et au service important que lui avait rendu CICERON, bien loin de le condamner comme violateur des lois, le décora, par son décret du titre glorieux de père de la patrie.

§. IV. Pour bien établir les principes et les fondemens de cette matière, il faut d'abord remarquer premièrement, que l'on ne doit pas conclure de la seule *imputabilité* d'une action à son *imputation actuelle*. Afin qu'une action mérite d'être actuellement imputée, il faut nécessairement le concours de ces deux conditions ; 1°. qu'elle soit de nature à pouvoir l'être ; et 2°. que l'agent soit dans quelque *obligation* de la faire ou de s'en

abstenir. Un exemple rendra la chose sensible. De deux jeunes hommes en qui l'on suppose les mêmes talens et les mêmes commodités, mais que rien n'oblige d'ailleurs à savoir l'algèbre, l'un s'applique à cette science et l'autre ne le fait pas. Quoique l'action de l'un et l'omission de l'autre, soient par elles-mêmes de nature à pouvoir être imputées; cependant elles ne le seront, dans ce cas-ci, ni en *bien*, ni en *mal*. Mais si l'on suppose que ces deux jeunes hommes sont destinés par leur prince, l'un à être conseiller d'Etat, l'autre à quelque emploi militaire; en ce cas, leur application ou leur négligence à s'instruire dans la jurisprudence, par exemple, ou dans les mathématiques, leur serait méritoirement imputée. C'est qu'alors ils sont tous deux indispensablement obligés d'acquérir les connaissances nécessaires pour se bien acquitter des emplois auxquels ils sont appelés. D'où il paraît manifestement, que comme l'*imputabilité* suppose le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, l'*imputation actuelle* demande outre cela, que l'on soit dans l'obligation de faire l'un ou l'autre.

§. V. 11. Quand on impute une action à quelqu'un, on le rend, comme on l'a dit, responsable des suites bonnes ou mauvaises de l'action qu'il a faite. Il suit de là, que pour rendre l'imputation juste, il faut qu'il y ait quelque liaison nécessaire ou accidentelle entre ce que l'on a fait ou omis, et les suites bonnes ou mauvaises de l'action ou de l'omission, et que d'ailleurs l'agent ait eu connaissance de cette liaison, ou que du

moins il ait pu prévoir les effets de son action avec quelque vraisemblance. Sans cela, l'imputation ne saurait avoir lieu, comme on le sentira par quelques exemples. Un armurier vend des armes à un homme fait qui lui paraît en son bon sens, de sang froid, et n'avoir aucun mauvais dessein. Cependant cet homme va sur le champ attaquer quelqu'un injustement, et il le tue. On ne saurait rien imputer à l'armurier qui n'a fait que ce qu'il avait droit de faire, et qui, d'ailleurs, ne pouvait ni ne devait prévoir ce qui est arrivé. Mais si quelqu'un laissait, par négligence, des pistolets chargés sur sa table, dans un lieu exposé à tout le monde, et qu'un enfant qui ne connaît pas le danger, se blesse ou se tue, le premier est certainement responsable du malheur qui est arrivé, car, c'était une suite claire et prochaine de ce qu'il a fait, et il pouvait et devait le prévoir.

Il faut raisonner de la même manière à l'égard d'une action qui a produit quelque bien. Ce bien ne peut nous être attribué, lorsqu'on en a été la cause sans le savoir et sans y penser. Mais aussi il n'est pas nécessaire pour qu'on nous en sache quelque gré, que nous eussions une certitude entière du succès ; il suffit que l'on eût lieu de le présumer raisonnablement ; quand l'effet manquerait absolument, l'intention n'en serait pas moins louable.

§. VI. III. Mais pour remonter jusqu'aux premiers principes de cette théorie, il faut remarquer que dès que l'on suppose que l'homme se trouve par sa nature et par son état, assujetti à

suivre certaine règle de conduite, l'observation de ces règles fait la *perfection* de la nature humaine et de son état, et leur violation produit au contraire la dégradation de l'un et de l'autre. Or, nous sommes faits de telle manière que la perfection et l'ordre nous plaisent par eux-mêmes, et que l'imperfection, le désordre et tout ce qui y a rapport, nous déplaît naturellement. En conséquence nous reconnaissons que ceux qui, répondants à leur destination, font ce qu'ils doivent, et contribuent ainsi au bien et à la perfection du système de l'humanité, sont dignes de notre approbation, de notre estime et de notre bienveillance; qu'ils peuvent raisonnablement exiger de nous ces sentimens, et qu'ils ont quelque droit aux effets avantageux qui en sont les suites naturelles. Nous ne saurions, au contraire nous empêcher de condamner ceux qui par un mauvais usage de leurs facultés, dégradent leur propre nature et leur état; nous reconnaissons qu'ils sont dignes de désapprobation et de blâme, et qu'il est conforme à la raison que les mauvais effets de leur conduite retombent sur eux. Tels sont les vrais fondemens du mérite et du démérite.

§. VII. Le mérite *est* donc *une qualité qui donne droit de prétendre à l'approbation, à l'estime et à la bienveillance de nos supérieurs ou de nos égaux, et aux avantages qui en sont une suite.* Le démérite *est une qualité* opposée, *qui, nous rendant dignes de la désapprobation et du blâme de ceux avec lesquels nous vivons*,

nous force, pour ainsi dire, de connaître que c'est avec raison qu'ils ont pour nous ces sentimens, et que nous sommes dans la triste obligation de souffrir les mauvais effets qui en sont les conséquences.

Ces notions du mérite et du démérite ont donc, comme on le voit, leur fondement dans la nature même des choses, et elles sont parfaitement conformes au sentiment commun et aux idées généralement reçues. La *louange* et le *blâme*, à en juger raisonnablement, suivent toujours la qualité des actions, suivant qu'elles sont moralement *bonnes* ou *mauvaises*. Cela est clair à l'égard du législateur. Il se démentirait lui-même grossièrement, s'il n'approuvait pas ce qui est conforme à ses lois, et s'il ne condamnait pas ce qui y est contraire. Et par rapport à ceux qui dépendent de lui, ils sont par cela même obligés de régler là-dessus leurs jugemens.

§. VIII. IV. Nous avons remarqué ci-devant qu'il y a de meilleures actions les unes que les autres, et que les mauvaises peuvent aussi l'être plus ou moins, suivant les diverses circonstances qui les accompagnent, et les dispositions de celui qui les fait (1). Le mérite et le démérite ont donc leurs *degrés*; ils peuvent être plus ou moins grands. C'est pourquoi, quand il sagit de déterminer précisément jusqu'à quel point on doit imputer une action à quelqu'un, il faut avoir

(1) Part. Ire., chap. XI, §. XII.

égard à ces différences; et la *louange* ou le *blâme*, la *récompense* ou la *peine*, doivent aussi avoir leurs degrés, proportionnellement au mérite ou au démérite. Ainsi, selon que le bien ou le mal qui provient d'une action est plus ou moins considérable, selon qu'il y avait plus ou moins de facilité ou de difficulté à faire cette action, ou à s'en abstenir, selon qu'elle a été faite avec plus ou moins de réflexion et de liberté, selon que les raisons qui devaient nous y déterminer ou nous en détourner étaient plus ou moins fortes, et que l'intention et les motifs en sont plus ou moins nobles et généreux, l'imputation s'en fait aussi d'une manière plus ou moins efficace, et les effets en sont plus avantageux ou plus fâcheux.

[60. Les idées du *mérite* et du *démérite* que l'auteur nous donne ici, sont entièrement fausses, parce qu'elles sont fondées sur l'observation ou la contravention à la loi. Le vrai fondement du mérite est principalement l'exécution d'une chose à laquelle on n'était point tenu, et que personne n'avait droit d'exiger de nous. Car tant qu'on ne fait que ce à quoi l'on était indispensablement obligé, on s'acquitte seulement de son devoir, et l'action ne renferme rien de surérogatoire, pour ainsi-dire, et qui puisse produire un véritable mérite. Un historien latin ayant allégué la raison pourquoi l'empereur Antonin était appelé *Pieux*, c'est qu'en présence du Sénat, il avait de ses propres mains soutenu son beau-père, cassé de vieillesse, ajoute : « ce qui pour-» tant n'est pas une grande marque d'affection

» et de tendresse ; car on est plutôt barbare et » dénaturé pour manquer à une pareille chose, » que tendre et reconnaissant, pour faire ainsi » ce à quoi on est obligé»(1). On ne peut pas non plus prétendre qu'une personne nous sache gré de ce que l'on a fait pour elle sans y être tenu, si elle refuse de l'accepter, et beaucoup moins encore si elle n'en retire aucun avantage, et que la chose soit de telle nature qu'il n'en puisse revenir avantage à ceux en faveur de qui on déclare agir. Car la volonté doit être réputée pour l'effet, s'il a manqué contre notre attente, et après qu'on a fait tout ce qu'on pouvait pour le procurer.

D'où il paraît que les hommes ne sauraient acquérir aucun mérite par rapport à Dieu, quand même ils seraient capables d'accomplir parfaitement la loi divine. De sorte que si Dieu devient en quelque manière débiteur des hommes, ce n'est jamais qu'en vertu d'une promesse gratuite à laquelle sa bonté et sa véracité ne lui permettent pas de manquer, et qui pourtant ne donne à personne aucun droit proprement ainsi nommé d'exiger de Dieu ce qu'il a promis.

Cependant ce que Burlamaqui dit, est vrai, que le législateur se démentirait lui-même s'il n'approuvait pas ce qui est conforme à ses lois. Mais il ne s'ensuit pas qu'une action prescrite par un supérieur, quel qu'il soit, produise jamais immédiatement et par elle-même un mérite va-

(1) Julius Capitolin., *in Anton.*, cap. II.

lable par rapport au supérieur. Les hommes revêtus d'autorité, et Dieu même, récompensent souvent ceux qui exécutent leurs ordres, afin de les engager par là à obéir avec plus de promptitude. Mais s'ils se croient engagés à donner de telles récompenses, c'est uniquement en vertu de quelque promesse qu'ils ont faite gratuitement, et pour donner une plus grande force à la sanction et non pas à cause du mérite de l'agent, ni comme un contrat passé entre eux et lui. De là vient que l'exécution de ces sortes de promesses s'appelle toujours une grace et nullement un salaire. Si pourtant il se trouve que le législateur ait expressément déclaré qu'en faisant une certaine action on acquerra le droit d'exiger de lui quelque chose à la rigueur, l'agent pourra alors sans contredit user légitimement de ce droit qui lui a été donné.

La simple omission d'une chose défendue ne peut pas non plus produire aucun mérite, ni fournir un juste sujet de se louer et de se glorifier. « Ce n'est pas justice, disait un ancien, que » de s'abtenir de quelque injustice, comme ce » n'est pas prudence que de ne pas former des » projets extravagants, ni valeur, que de ne » pas lâcher le pied dans un combat; ni tempé» rance, que de ne pas se plonger dans la dé» bauche et dans l'impudicité. En un mot, ce » n'est nullement un juste sujet de louange que » de ne pas agir en malhonnête homme. Car » tout ce qui n'est pas plus digne de récompense

» que de châtiment, ne saurait raisonnable-
» ment passer pour vertu (1) ».

Concluons donc, que les actions capables de produire quelque mérite par rapport aux hommes, sont uniquement celles qu'on n'est point tenu de faire en faveur d'autrui, soit qu'on n'y soit obligé en aucune manière, soit qu'étant prescrites en général par la loi naturelle, il soit libre à chacun de les exercer par rapport à qui il lui plaît, soit que le Droit civil seul laisse la permission de les faire ou de ne les pas faire, comme on le juge à propos ; en un mot, toutes les fois qu'il n'y a point d'obligation pleine et entière. En effet, quand on doit une chose à quelqu'un en vertu d'une obligation parfaite, il a par cela même un vrai droit sur cette chose, de sorte que si on s'en acquitte envers lui, on ne fait proprement qu'éviter pour l'heure de lui causer du dommage et de lui faire du tort, puisque ce qu'on lui rend, lui appartient déjà en quelque manière, sans qu'on puisse le retenir ou en disposer à sa fantaisie ; ainsi, il ne saurait naître de là aucun mérite réel. Mais lorsqu'on fait en faveur de quelqu'un, une chose à laquelle on n'était point tenu par un principe d'obligation parfaite ; comme on a cela de moins et lui cela de plus, on acquiert un droit ou parfait ou imparfait, d'exiger de lui quelque chose d'équivalent à ce qu'on lui donne, et c'est en quoi consiste proprement le *mérite*.

---

(1) PHILOSTR. de Vita Apollon. Tyanæi, lib. VI, cap. XXI.

Comme le mérite résulte des actions auxquelles on n'est point obligé, surtout en tant qu'il en revient de l'avantage à autrui ; les actions mauvaises et principalement celles par lesquelles on fait du mal et en même temps du tort, produisent le *démérite*, qui engage indispensablement à la réparation du dommage.]

§. IX. v. L'imputation peut se faire par différentes personnes, comme on l'a déjà insinué, et l'on comprend bien que dans ces cas différents les effets n'en sont pas toujours les mêmes, mais qu'ils doivent être plus ou moins grands et importants, selon la *qualité* des personnes, et selon le différent *droit* qu'elles ont à cet égard. Quelquefois l'imputation se borne simplement à la louange et au blâme ; quelquefois elle va plus loin. C'est ce qui donne lieu de distinguer deux sortes d'imputations ; l'une simple, l'autre efficace. La première est celle qui consiste seulement à approuver ou à désapprouver l'action en sorte qu'il n'en résulte aucun autre effet, par rapport à l'agent. Mais la seconde ne se borne pas au blâme ou à la louange ; elle produit encore quelque effet bon ou mauvais à l'égard de l'agent, c'est-à-dire, quelque bien ou quelque mal réel et positif qui retombe sur lui.

§. X. vi. L'imputation simple peut être faite indifféremment par chacun, soit qu'il ait ou qu'il n'ait pas un intérêt particulier et personnel à ce que l'action fût faite, ou qu'elle ne le fût pas ; il suffit d'y avoir un intérêt général et indirect. Et comme l'on peut dire que tous les membres

de la société sont intéressés à ce que les lois naturelles soient bien observées, ils sont tous en droit de louer ou de blâmer les actions d'autrui, selon qu'elles sont conformes ou opposées à ces lois. Ils sont même dans une sorte d'*obligation* à cet égard. Le respect qu'ils doivent au législateur et à ses lois, l'exige d'eux ; et ils manqueraient à ce qu'ils doivent à la société et aux particuliers, s'ils ne témoignaient pas, du moins par leur approbation ou leur désaveu, l'estime qu'ils font de la vertu, et l'aversion qu'il ont au contraire pour la méchanceté et pour le crime.

Mais à l'égard de l'imputation efficace, il faut pour la pouvoir faire légitimement, que l'on ait un intérêt particulier et direct à ce que l'action dont il s'agit se fasse ou ne se fasse pas. Or ceux qui ont un tel intérêt, ce sont 1.° ceux à qui il appartient de *régler* l'action : 2.° ceux qui en sont l'*objet*, c'est-à-dire, ceux envers lesquels on agit, et à l'avantage ou au désavantage desquels la chose peut tourner. Ainsi un Souverain qui a établi des lois, qui ordonne certaines choses sous la promesse de quelque récompense, et qui en défend d'autres sous la menace de quelque peine, doit sans doute s'intéresser à l'observation de ses lois ; et il est en droit par conséquent d'imputer à ses sujets leurs actions d'une manière efficace, c'est-à-dire, de les récompenser ou de les punir. Il en est de même de celui qui a reçu quelque injure ou quelque dommage par une action d'autrui : il se trouve par cela même, en droit d'imputer efficacement cette action à son auteur, pour en

obtenir une juste satisfaction, et un dédommagement raisonnable.

§. XI. VII. Il peut donc arriver que plusieurs personnes soient en droit d'imputer chacune de son côté, la même action à celui qui l'a faite, parce que cette action les intéresse tous à différents égards. Et alors, si quelqu'un des intéressés veut bien relâcher de son droit, en n'imputant point l'action à l'agent pour ce qui le concerne ; cela ne préjudicie en aucune manière au droit des autres qui n'est point en son pouvoir. Lorsqu'un homme m'a fait une injure, je puis bien lui pardonner, pour ce qui me regarde ; mais cela ne diminue en rien le droit que peut avoir le souverain de prendre connaissance de cette injure, et de punir celui qui en est l'auteur comme violateur des lois et perturbateur de l'ordre et de la police. Mais si tous ceux qui ont intérêt à l'action veulent bien ne la point imputer, et qu'ils pardonnent tous ensemble l'injure et le crime, alors l'action doit être censée moralement n'avoir point été faite, puisqu'elle n'est effectivement suivie d'aucun effet moral.

§. XII. VIII. Remarquons enfin, qu'il y a quelque différence entre l'imputation des bonnes et des mauvaises actions. Lorsque le législateur a établi une certaine récompense pour une bonne action, il s'oblige par cela même à donner cette récompense, et il accorde le droit de l'exiger à ceux qui s'en sont rendus dignes par leur obéissance. Mais à l'égard des peines décernées pour les actions mauvaises, le législateur peut effec-

tivement les infliger, s'il le veut, et il est incontestablement en droit de le faire ; ensorte que le coupable ne saurait raisonnablement se plaindre du mal qu'on lui fait souffrir, puisqu'il se l'est méritoirement attiré par sa désobéissance. Mais il ne s'ensuit pas de-là, que le souverain soit indispensablement obligé de punir à la rigueur : il demeure toujours le maître d'user de son droit ou de faire grace, de relâcher entièrement ou de diminuer la peine, et il peut avoir de bonnes raisons de faire l'un ou l'autre.

CHAPITRE X.

Application de ces principes à différentes espèces d'actions, pour juger comment elles doivent être imputées.

§. I. Nous pourrions nous en tenir aux principes généraux qui viennent d'être posés, s'il n'était utile d'en montrer l'application, et de faire connaître plus particulièrement de quelles actions et de quels événemens l'on est, ou l'on n'est pas *responsable.*

1. Et premièrement, il suit de ce que nous avons dit, que l'on impute méritoirement à quelqu'un toute action ou omission, dont il est l'auteur ou la cause, et qu'il pouvait et devait faire ou omettre.

[61. Voyez dans la note précédente en quel

sens il faut entendre les mots *imputer méritoirement.*]

2. Les actions de ceux qui n'ont pas l'usage de la raison, tels que sont les enfants, les insensés, les furieux, ne doivent point leur être imputées. Le défaut de connaissance empêche dans ces cas-là, l'imputation. Car ces personnes n'étant pas en état de savoir ce qu'elles font, ni de les comparer avec les lois, leurs actions ne sont pas proprement des actions *humaines*, et ne renferment aucune moralité. Si l'on gronde, ou si l'on bat un enfant ce n'est point en forme de *peine*, ce sont de simples *corrections*, par lesquelles on se propose principalement d'empêcher qu'ils ne contractent de mauvaises habitudes.

3. A l'égard de ce qui est fait dans l'ivresse, toute ivresse contractée volontairement, n'empêche point l'imputation d'une mauvaise action commise dans cet état.

[62. Aristote rapporte qu'un ancien législateur (Pittacus) établit une double peine contre les ivrognes, l'une pour s'être énivrés, l'autre pour avoir péché étant ivres ; car il ne s'agit pas de toute sorte d'ivrognes, mais seulement de ceux qui commettent quelque crime dans le vin ; « car, » ajoute Aristote, y ayant plus de gens qui in- » sultent les autres dans la chaleur de la débauche » qu'il n'y en a qui le font sans avoir bu, il » avait égard à l'utilité publique, et non pas à » l'action en elle-même, qui, détachée de cette » vue, est plus pardonnable dans un homme

» ivre, que dans un autre qui le commet de sang » froid » (1).]

§. II. IV. L'on n'impute à personne les choses qui sont véritablement au-dessus de ses forces, non plus que l'omission d'une chose ordonnée, si l'occasion d'agir a manqué. Car l'imputation d'une omission suppose manifestement ces deux choses ; 1°. que l'on ait eu les forces et les moyens nécessaires pour agir ; et 2°. que l'on ait pu faire usage de ces moyens, sans préjudice de quelqu'autre devoir plus indispensable, ou sans s'attirer quelque mal considérable auquel on n'était pas obligé de s'exposer. Bien entendu que l'on ne se soit pas mis dans l'impuissance d'agir par sa faute ; car alors le législateur pourrait aussi légitimement punir ceux qui se sont mis dans une telle impuissance, que si étant en état d'agir, ils refusaient de le faire. Tel était à Rome le cas de ceux qui se coupaient le pouce, pour se mettre hors d'état de manier les armes et pour se dispenser d'aller à la guerre. De même un débiteur n'est point excusable quand c'est par sa mauvaise conduite, qu'il s'est mis dans l'impossibilité d'acquitter ses dettes. Et l'on est même méritoirement rendu responsable d'une chose impossible en soi, si l'on a entrepris de faire ce que l'on savait, ou que l'on pouvait aisément savoir être au dessus de ses forces, si quelqu'un en souffre quelque dommage.

---

(1) Polyb., lib. II, cap. XII.

[63. Il faut bien remarquer ici qu'il y a une *impossibilité physique* et une *impossibilité morale*. La première suppose un obstacle qui empêche la volonté même d'agir, ou qui rend au moins tous ses efforts inutiles. Tels sont les exemples allégués par l'auteur, du débiteur insolvable, et du soldat sans pouce. Mais l'autre n'emporte aucun obstacle assez puissant pour surmonter la force propre et naturelle de la volonté; car l'impuissance vient alors purement et simplement de la volonté même. C'est en ce sens que l'on dit, qu'il est impossible que tous les hommes veuillent s'accorder ensemble pour faire accroire de gaîté de cœur un mensonge à leur postérité, et qu'il est impossible de vivre si saintement et avec tant de circonspection qu'on ne se laisse jamais aller à la moindre faute, pas même par la surprise d'un mouvement de passion. On a raison de trouver fort outré l'éloge que Velleius Paterculus a donné à Scipion Emilien, de n'avoir jamais, de toute la vie, rien fait ou dit, ou pensé, que de louable: *Qui nihil in vita, nisi laudandum, aut fecit, aut dixit, aut sensit* (1).]

§. III. v. Les qualités naturelles de l'esprit ou du corps, ne sauraient, par elles-mêmes, être imputées ni en bien ni en mal. Mais on est digne de louange lorsque, par son application et par ses soins, on perfectionne ces qualités, ou que l'on

---

(1) Lib. I, cap. XII.

corrige ces défauts, et au contraire on est avec justice rendu comptable des imperfections et des infirmités qui proviennent de mauvaise conduite ou de négligence.

[64. Ainsi lorsque la nature a pourvu quelqu'un d'un corps vigoureux, robuste, ou de belle taille, on ne saurait, à cet égard, lui rien imputer ni en bien ni en mal. Mais si par ses soins ou par son industrie, on vient à bout de corriger la faiblesse de son tempérament et d'augmenter ses forces naturelles, on est avec raison jugé digne de louange ; comme au contraire on s'attire justement le blâme si, par sa négligence ou par des excès, on altère sa santé et l'on ruine ses forces. Il y aurait donc de l'injustice à reprocher à quelqu'un une complexion faible et délicate, une petite taille, des membres difformes ou tronqués, le peu de vigueur et la langueur du corps, à moins que ces sortes d'infirmités n'aient été contractées par la faute de celui en qui elles se trouvent. Ainsi ce n'était pas sans raison que les anciens Gaulois, au rapport d'Ephore, cité par Strabon, *Geograph.*, *lib. IV*, punissaient un jeune homme, s'il ne pouvait pas mettre une certaine ceinture ; car ils présumaient qu'à cet âge là, un gros ventre ne peut guère venir que de fainéantise et de gourmandise.

Il en est de même des autres facultés naturelles, qui ne dépendent point de nous, comme, par exemple, d'avoir l'esprit pénétrant ou stupide, des sens vifs ou émoussés, une bonne ou

mauvaise mémoire, etc. Tout cela n'est point un sujet d'imputation, à moins qu'on n'ait augmenté ou diminué la force naturelle de ces facultés qui sont en nous et qui y agissent, soit que nous le voulions ou que nous ne le voulions pas. On ne saurait non plus rendre responsable un père ou une mère d'avoir mis au monde de méchants enfants, pourvu que par une mauvaise éducation, ils n'aient entretenu leurs dispositions vicieuses. Ainsi c'est une pensée insoutenable que celle de cet ancien (1) qui disait que Néron navait commis aucun mal, en faisant mourir sa mère, puisqu'elle avait donné naissance à un monstre tel que lui.]

6. Les effets des causes extérieures et les événemens quels qu'ils soient, ne sauraient être attribués à quelqu'un, ni en bien, ni en mal, qu'autant qu'il pouvait et devait les procurer, les empêcher et les diriger, et qu'il a été ou soigneux ou négligent à cet égard. Ainsi, on met sur le compte d'un laboureur une bonne ou mauvaise récolte, selon qu'il a bien ou mal travaillé les terres de la culture desquelles il était chargé.

[65. Car les causes naturelles sont nécessaires, et l'homme ne peut absolument en empêcher ni en suspendre les effets. Ainsi, c'est une vanité bien extravagante que celle des rois du Mexique dont on rapporte qu'au commence-

(1) Vindex apud Philostr. *de Vita Apol. Tyanæi*, liv. V, cap. X.

ment de leur règne, ils promettent à leurs sujets de faire lever et coucher le soleil en son temps, de donner de la pluie quand il en sera besoin, de fertiliser la terre, etc. Il faut pourtant reconnaître qu'à un certain égard les effets des causes naturelles fournissent une ample matière à l'imputation; c'est lorsqu'on met en mouvement ou que l'on fortifie ces causes, en les appliquant à quelque sujet, ou en excitant leur vertu propre et interne par des moyens convenables. Tel est l'exemple du laboureur rapporté par l'auteur; on attribue aussi, par cette même raison, le ravage du feu à un incendiaire, etc.]

§. IV. VII. A l'égard des choses faites par erreur ou par ignorance, on peut dire en général, que l'on n'est point responsable de ce que l'on fait par une ignorance invincible, quand d'ailleurs elle est involontaire dans son origine et dans sa cause. Si un Prince traverse ses états, travesti et *incognito*, ses sujets ne sont point blâmables de ce qu'ils ne lui rendent pas les honneurs qui lui sont dûs. Mais on imputerait avec raison une sentence injuste à un juge qui, par sa négligence, à s'instruire du *fait* ou du *droit*, aurait manqué des connaissances nécessaires pour juger avec équité. Au reste, la possibilité de s'instruire et les soins que l'on doit prendre pour cela, ne s'estiment pas à toute rigueur dans le train ordinaire de la vie; on considère ce qui se peut ou ne se peut pas moralement, et avec de justes égards à l'état actuel de l'humanité.

L'ignorance ou l'erreur en matière de lois et

de devoirs, passe en général pour *volontaire*, et n'empêche point l'imputation des actions ou des omissions qui en sont les suites. C'est une conséquence des principes que nous avons posés ci-devant (1). Mais il peut y avoir des cas particuliers, dans lesquelles la nature de la chose qui se trouve par elle-même d'une discussion difficile, jointe au caractère et à l'état de la personne dont les facultés naturellement bornées, ont encore manqué de culture par un défaut d'éducation et de secours, peut rendre l'erreur insurmontable, et par conséquent digne d'excuse. C'est à la prudence du législateur à peser ces circonstances et à modifier l'imputation sur ce pied là.

[66. Ainsi, on peut dire en général, que l'ignorance qui exclut l'imputation, n'est pas celle qui regarde les principes généraux, et ce que chacun était tenu de savoir, mais celle qui regarde les circonstances particulières et le *fait* comme on parle, par opposition au *droit*. En voici un exemple allégué par Ciceron. Il y avait quelque part une loi portant défense de sacrifier un veau à Diane. Des mariniers se voyant pressés d'une furieuse tempête firent vœux, s'ils arrivaient à un port qu'ils découvraient déjà d'offrir un veau à la divinité qu'on y adorait. Il se trouva par hasard que le seul temple qu'il y avait dans ce port était consacré à Diane. Les mariniers

(1) *Voyez* ci-dessus, partie Ire., chap. I, §. XII.

ignorant la loi, ne furent pas plutôt débarqués, qu'ils immolèrent un veau à la déesse, pour s'acquitter de leur vœu, là-dessus on les accuse (1). Aristote indique les principales circonstances dont l'ignorance n'exclut point l'imputation. Savoir : la *personne* qui agit ; la *qualité* de la chose que l'on fait ; *l'objet, l'instrument, le but, la manière* de l'action ; on pourrait y ajouter *le temps* et *le lieu* ; car on peut ignorer, par exemple, qu'un lieu soit sacré ou profane ; qu'un jour soit consacré ou non, à quelque fête, etc.

Que si une action n'a pour principe ni la malice, ni une ignorance volontairement contractée ; mais une ignorance où l'on est tombé par imprudence ou par mégarde ; c'est une action qu'Aristote appelle proprement une *faute* (2). On n'est pas, à la vérité, entièrement à couvert de l'imputation ; mais elle perd alors une partie de sa force. On peut rapporter à ceci l'exemple qu'Aristote (3) allègue d'une femme qui donna à son amant un breuvage amoureux dont il mourut. Cette femme ayant été mise en prison, les juges de l'Aréopage la déclarèrent innocente, à cause qu'elle avait fait cela sans y penser ; car son dessein était de rendre cet homme amoureux et non pas de le tuer ; en quoi l'événement avait trompé son attente. Il faut pourtant supposer qu'elle n'eût jamais le moindre soupçon que ce breuvage pût être nuisible en aucune sorte,

(1) De Invent., lib. II, cap. 31.

(2) Α'μάρτημα.

(3) Ethic. Nic., lib. V, cap. X.

autrement il vaut mieux s'en tenir à la loi des jurisconsultes Romains, qui porte que quand on connaît un breuvage capable de faire avorter ou un breuvage amoureux ; quoiqu'on n'eût eu aucun dessein de faire du mal, cependant à cause des conséquences, on était condamné ou à la confiscation d'une partie de ses biens, ou aux carrières, si l'on était de basse condition, ou à un exil dans quelque île, si l'on était de condition honnête. Que si l'homme ou la femme qui avait pris le breuvage en mouraient, celui qui l'avait donné était condamné à mort sans rémission. Voyez Digest, lib. XLVIII, tit. XIX, *De Pœnis*, leg. XXXVIII, §. 5, etc. Grotius rapporte un fort beau passage d'Aristote sur cette matière, liv. III, chap. XI, §. IV, n°. 2, du *Droit de la Guerre et de la Paix*.]

§. V. viii. Quoique le tempérament, les habitudes et les passions, aient par eux-mêmes une grande force, pour déterminer à certaines actions ; cette force n'est pourtant pas telle qu'elle empêche absolument l'usage de la raison et de la liberté, du moins quant à l'exécution des mauvais desseins qu'ils inspirent. C'est ce que tous les législateurs supposent, et ils ont raison de le supposer (1). Les dispositions naturelles, les habitudes et les passions, ne portent point invinciblement les hommes à violer les lois naturelles. Ces maladies de l'ame ne sont point incurables ;

(1) *Voyez* ci-dessus, partie Ire., chap. II, §. XVI.

avec quelques efforts et de l'assiduité, on vient à bout de les guérir comme le remarque CICERON qui allègue à ce sujet l'exemple de SOCRATE (1).

Que si au lieu de travailler à corriger ces dispositions vicieuses, on les fortifie par l'habitude, l'on ne devient point excusable pour cela. Le pouvoir des habitudes est à la vérité fort grand ; il semble même qu'elles nous entraînent par une espèce de nécessité à faire certaines choses. Cependant l'expérience montre qu'il n'est point impossible de s'en défaire, si on le veut sérieusement. Et quand même il serait vrai que les habitudes bien formées auraient plus d'empire sur nous que la raison ; comme il dépendait toujours de nous de ne les pas contracter, elles ne diminuent en rien le vice des actions mauvaises et ne sauraient en empêcher l'imputation. Au contraire, comme l'habitude à faire le bien, rend les actions plus louables, l'habitude au vice ne peut qu'augmenter le blâme et le démérite. En un mot, si les inclinations, les passions ou les habitudes pouvaient empêcher l'effet des lois, il ne faudrait plus parler d'aucune direction pour les actions humaines ; car le principal objet des lois en général est de corriger les mauvais penchans, de prévenir les habitudes vicieuses, d'en empêcher les effets, et de déraciner les passions, ou du moins de les contenir dans leurs justes bornes.

(1) Tuscul. Quæst., lib. IV, cap. XXXVII.

[67. *En vérité*, dit agréablement un ancien comique (1), *on ne saurait jamais assez payer le vin et l'amour, si dès qu'on est ivre ou amoureux, on pouvait faire impunément tout ce qu'on voudrait.*]

§. VI. IX. Les différents cas que nous avons parcourus jusqu'ici, n'ont rien de bien difficile. Il en reste quelques autres un peu plus embarrassants, et qui demandent une discussion plus détaillée.

Et premièrement on demande ce qu'il faut penser des actions auxquelles on est forcé ; sont-elles de nature à pouvoir être imputées, et doivent-elles l'être effectivement ?

Je réponds, 1°. qu'une violence physique, et telle qu'il est absolument impossible d'y résister, produit une action *involontaire*, qui, bien loin de mériter d'être actuellement imputée, n'est pas même imputable de sa nature (2). En ce cas, l'auteur de la violence est la vraie et unique cause de l'action ; lui seul en est responsable, et l'agent immédiat étant purement passif, le fait ne peut pas plus lui être attribué, qu'à l'épée, au bâton, ou à tout autre instrument dont on se servirait pour frapper.

2°. Mais si la *contrainte* est produite par la crainte de quelque grand mal dont on est menacé par une personne plus puissante et qui est en état de le faire souffrir sur le champ ; il faut

(1) PLAUT. *Aulular.*, act. IV, scena, X.
(2) *Voyez* ci-dessus, §. I.

dire que l'action à laquelle on se porte en conséquence, ne laisse pas d'être *volontaire*, et que par conséquent, à parler en général, elle est de nature à *pouvoir* être imputée (1).

Pour connaître ensuite si elle doit l'être effectivement, il faut voir si celui envers qui on use de contrainte est dans l'obligation rigoureuse de faire une chose ou de s'en abstenir, au hasard de souffrir le mal dont il est menacé. Si cela est, et qu'il se détermine contre son devoir, la contrainte n'est point une raison suffisante pour le mettre à couvert de toute imputation. Car en général, on ne saurait douter qu'un supérieur légitime ne puisse nous mettre dans la nécessité indispensable d'obéir à ses ordres au hasard d'en souffrir, et même au péril de notre vie.

§. VII. En suivant ces principes, il faut donc distinguer ici entre les actions *indifférentes* et celles qui sont *moralement nécessaires*. Une action indifférente de sa nature, extorquée par la force, ne saurait être imputée à celui qui y a été contraint, puisque n'étant dans aucune obligation à cet égard, l'auteur de la violence n'a aucun *droit* de rien exiger de lui. Et la loi naturelle défendant formellement toute violence, ne saurait en même temps l'autoriser, en mettant celui qui la souffre, dans la nécessité d'exécuter ce à quoi il n'a consenti que par force. C'est ainsi que toute promesse ou toute convention forcée

(1) *Voyez* ci-dessus, partie I[re]., chap. II, §. XII.

est nulle par elle-même, et n'a rien d'obligatoire en qualité de *promesse* ou de *convention*; au contraire, elle peut et elle doit être imputée comme un *crime* à l'auteur de la violence. Mais si l'on suppose que celui qui emploie la contrainte, ne fait en cela qu'user de son droit et en poursuivre l'exécution; l'action quoique forcée, ne laisse pas d'être valable, et d'être accompagnée de tous ses effets moraux. C'est ainsi qu'un débiteur fuyant, ou de mauvaise foi, qui ne satisfait son créancier que par la crainte prochaine de l'emprisonnement ou de quelque exécution sur ses biens, ne saurait réclamer contre le paiement qu'il a fait, comme y ayant été forcé. Car étant dans l'*obligation* de payer ses dettes, il devait le faire de lui-même et de son bon gré, bien loin de s'y faire contraindre.

Pour ce qui est des *bonnes* actions, auxquelles on ne se détermine que par force et pour ainsi-dire, par la crainte des coups ou du châtiment, elles ne sont comptées pour rien, et ne méritent ni louange, ni récompense. L'on en voit aisément la raison. L'obéissance que les lois exigent de nous doit être sincère, et il faut s'acquitter de ses devoirs par principe de conscience, volontairement et de bon cœur.

Enfin, à l'égard des actions manifestement *mauvaises* et *criminelles*, auxquelles on se trouve forcé par la crainte de quelque grand mal, et sur tout de la mort; il faut poser pour règle générale que les circonstances fâcheuses où l'on se rencontre peuvent bien diminuer le crime de celui

qui succombe à cette épreuve, et qui commet, quoique malgré soi, une action mauvaise, contre les lumières de sa conscience; mais néanmoins l'action demeure toujours vicieuse en elle-même, et digne de reproche; en conséquence de quoi, elle peut être imputée et elle l'est effectivement, à moins que l'on ne puisse alléguer en sa faveur l'exception de la nécessite.

§. VIII. Cette dernière règle est une conséquence des principes que nous avons établis. Une personne qui se détermine par la crainte de quelque grand mal, mais pourtant sans aucune violence physique, à exécuter une action visiblement mauvaise, concourt en quelque manière à l'action et agit volontairement, quoiqu'avec regret. D'ailleurs il n'est point absolument au-dessus de la fermeté de l'esprit humain de se résoudre à souffrir et même à mourir, plutôt que de manquer à son devoir. L'on voit bien des gens qui ont ce courage, pour des sujets assez légers, dont ils sont vivement frappés, et quoique la chose soit véritablement *difficile*, elle n'est pas *impossible*. Le législateur peut donc imposer l'obligation rigoureuse d'obéir, et il peut avoir de justes raisons de le faire. Il est souvent de l'intérêt de la société, que l'on donne des exemples d'une constance à toute épreuve. Les nations civilisées et qui ont eu quelques principes de vertu, n'ont jamais mis en question, si l'on pouvait, par exemple, trahir sa patrie pour conserver sa vie, et l'on sait que la maxime contraire était un principe dominant chez

les Grecs et chez les Romains. Plusieurs moralistes Payens ont fortement inculqué qu'il ne fallait pas céder à la crainte des douleurs et des tourments pour faire des choses contraires à la religion ou à la justice. « Si vous êtes cité pour té» moin dans un fait équivoque et douteux, dit » un poète latin, dites la vérité ; n'hésitez point, » dites-là, quand même Phalaris vous menacerait » de son taureau, si vous ne portez un faux té» moignage. Mettez-vous dans l'esprit que le » plus grands des maux est de préférer la vie à » l'honneur, et ne cherchez jamais à la conser» ver aux dépends de ce qui seul la rend dési» rable (1) ».

Telle est la règle. Il peut arriver pourtant, comme nous l'avons insinué, que la nécessité où l'on se trouve, fournisse une exception favorable, qui empêche que l'action ne soit imputée. Pour bien expliquer cela, il faudrait entrer dans un détail qui doit être renvoyé ailleurs. Il suffira de remarquer ici que les circonstances où l'on se rencontre, donnent quelquefois lieu de présumer raisonnablement, que le législateur nous dispense lui-même de souffrir le mal dont on nous menace, et que pour cela il permet que l'on s'écarte alors de la disposition de la loi, et c'est

(1) Ambiguæ si quando citabere testis
Incertæque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet perjuria tauro,
Summum crede nefas animam præferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas. *Juvenal*, sat. VIII, vers. 80.

ce qui a lieu, toutes les fois que le parti que l'on prend pour se tirer d'affaire, renferme en lui-même un mal moindre que celui dont on était menacé.

§. IX. Au reste, il semble que les principes de PUFFENDORF sur cette question, ne sont ni justes en eux-mêmes, ni bien liés entre eux. Il pose pour règle, que la *contrainte*, aussi bien que la *violence* physique et actuelle, exclut toute imputation, et qu'une action extorquée par la crainte, ne peut pas plus être imputée à l'agent immédiat, qu'à l'épée dont on se sert pour frapper. A quoi il ajoute : qu'à l'égard de certaines actions pleines d'infamie, il y a pourtant de la générosité à aimer mieux mourir que de servir d'instrument à pareils forfaits et que ces cas là, doivent être exceptés(1). Mais l'on a eu raison de remarquer que cet auteur étend trop loin l'effet de la contrainte, et que l'exemple de la hache ou de l'épée qui sont des instrumens purement passifs, ne prouve rien. D'ailleurs, si le principe général est solide, on ne voit pas pourquoi on devrait en excepter certains cas, ou du moins il aurait fallu donner quelque règle, pour distinguer sûrement ces exceptions.

§. X. x. Mais si celui qui exécute par crainte une mauvaise action, en est pour l'ordinaire responsable, l'auteur même de la contrainte ne l'est pas moins, et l'on peut avec justice l'en rendre comptable de son côté, pour la part qu'il y a eue.

---

(2) *Voyez* les Devoirs de l'Homme et du Citoyen, liv. I, chap. I, §. 24, et Droit de la Nature et des Gens, liv. I, chap. V, §. 9, avec les notes de M. *Barbeyrac*.

Cela nous donne lieu d'ajouter ici quelques réflexions sur les cas où plusieurs personnes concourent à produire la même action, et d'établir des principes par lesquels on puisse déterminer comment on peut imputer à quelqu'un l'action d'autrui.

La matière étant importante et de grand usage, mérite d'être traitée avec quelque précision.

1. A parler exactement, personne n'est responsable que de ses propres actions, c'est-à-dire, que de ce qu'il a lui-même fait ou omis : car à l'égard des actions d'autrui, elles ne sauraient nous être imputées qu'autant que nous y avons concouru, et que nous pouvions et devions les procurer, ou les empêcher, ou du moins les diriger d'une certaine manière. La chose parle d'elle-même. Car imputer l'action d'autrui à quelqu'un, c'est déclarer que celui-ci en est la *cause efficiente*, quoiqu'il n'en soit pas la *cause unique*; et que par conséquent, cette action dépendait en quelque manière de sa volonté, ou dans son principe, ou dans son exécution.

2. Cela posé, on peut dire que chacun est dans une obligation générale de faire en sorte, autant qu'il le peut, que toute autre personne s'acquitte de ses devoirs, et d'empêcher qu'elle ne fasse quelque mauvaise action, et par conséquent de ne pas y contribuer soi-même de propos délibéré, directement ni indirectement.

3. A plus forte raison, l'on est responsable des actions de ceux sur qui l'on a quelque inspection particulière, et que l'on est chargé de diriger, et

c'est pourquoi le bien ou le mal que font ces personnes, non seulement leur est imputé à elles-mêmes, mais encore à ceux à la direction desquels elles sont soumises, suivant qu'ils ont pris ou négligé de prendre les soins moralement nécessaires, tels que l'exigeaient la nature et l'étendue de leur commission et de leur pouvoir. C'est sur ce fondement que l'on impute à un père de famille, par exemple, la bonne ou la mauvaise conduite de ses enfants.

4. Remarquons ensuite, que pour être raisonnablement censé avoir concouru à une action d'autrui, il n'est pas nécessaire que l'on fût sûr de pouvoir la procurer ou l'empêcher, en faisant ou en ne faisant pas certaines choses : il suffit que l'on eût là-dessus quelque probabilité, ou quelque vraisemblance. Et comme d'un côté, ce défaut de certitude n'excuse point la négligence ; de l'autre, si l'on a fait tout ce qu'on devait, le défaut de succès ne peut point nous être imputé : le blâme tombe alors tout entier sur l'auteur immédiat de l'action.

5. Enfin, il est bon d'observer encore, que dans la question que nous examinons, il ne s'agit point du degré de vertu ou de malice qui se trouve dans l'action même, et qui, la rendant plus excellente ou plus mauvaise, en augmente la louange ou le blâme, la récompense ou la peine : il s'agit proprement d'estimer le degré d'influence que l'on a eu sur l'action d'autrui, pour savoir si l'on en peut être regardé comme la *cause morale*, et

si cette cause est plus ou moins efficace. C'est ce qu'il est important de bien distinguer.

§. XI. Afin de mesurer, pour ainsi dire, ce degré d'influence qui décide de la manière dont on peut imputer à quelqu'un une action d'autrui, il y a plusieurs circonstances et plusieurs distinctions à observer, sans quoi l'on jugerait fort mal des choses. Par exemple, il est certain qu'en général la simple *approbation* a moins d'efficace pour porter quelqu'un à agir, qu'une forte persuasion, ou une instigation particulière. Cependant la haute opinion que l'on a de quelqu'un et le crédit que cela lui donne, peut faire qu'une simple approbation ait quelquefois autant et peut-être même plus d'influence sur une action d'autrui, que la persuasion la plus pressante, ou l'instigation la plus forte d'une autre personne.

L'on peut ranger sous trois classes les causes morales qui influent sur une action d'autrui. Tantôt cette cause est la *principale*, en sorte que celui qui exécute n'est que l'*agent subalterne;* tantôt l'agent immédiat est au contraire la *cause principale*, tandis que l'autre n'est que la *cause subalterne;* d'autres fois ce sont des *causes collatérales*, qui influent également sur l'action dont il s'agit.

§. XII. Celui-là doit être censé la cause principale, *qui en faisant ou ne faisant pas certaines choses, influe tellement sur l'action ou l'omission d'autrui, que sans lui cette action n'aurait point été faite, ou cette omission n'aurait pas eu lieu; quoique d'ailleurs l'agent immédiat y*

ait contribué sciemment. Un officier exécute, par un ordre exprès du général ou du prince, une action manifestement mauvaise : le prince ou le général sont la cause principale, et l'officier n'est que la cause subalterne. David fut la cause principale de la mort d'Urie, quoique Joab y eût contribué, connaissant bien l'intention du roi. De même Jézabel fut la cause principale de la mort de Naboth (1).

J'ai dit qu'il fallait que l'agent immédiat eût pourtant contribué sciemment à l'action. Car supposé qu'il ne pût savoir si cette action est bonne ou mauvaise, il ne saurait être considéré que comme un simple *instrument* : mais celui qui a donné l'ordre, étant alors la cause *unique* et *absolue* de l'action, il en serait seul responsable. Tel est pour l'ordinaire le cas des sujets qui servent, par l'ordre de leur souverain, dans une guerre injuste.

Au reste, la raison pour laquelle un supérieur est censé être la cause principale de ce que font ceux qui dépendent de lui, n'est pas proprement la dépendance de ces derniers; c'est l'ordre qu'il leur donne, sans quoi on suppose que ceux-ci ne se seraient point portés d'eux-mêmes à l'action dont il s'agit. D'où il suit, que toute autre personne qui aura la même influence sur les actions de ses égaux, ou même de ses supérieurs, en pourra être regardée par la même raison comme la cause principale. C'est ce que l'on peut fort

(1) *Voyez* II, Samuel, chap. XI et I; Rois, chap. XXI.

bien appliquer aux conseillers des princes, ou aux ecclésiastiques qui ont de l'ascendant sur leur esprit, et qui en abusent quelquefois pour les porter à des choses auxquelles ils ne se seraient point déterminés d'eux-mêmes. En ce cas, la louange ou le blâme tombe principalement sur l'auteur de la suggestion ou du conseil (1).

§. XIII. Mais celui-là n'est que cause collatérale, *qui en faisant ou ne faisant pas certaines choses, concourt suffisamment et autant qu'il dépend de lui, à l'action d'autrui; en sorte qu'il est censé coopérer avec lui; quoique l'on ne puisse pas présumer absolument que sans son concours, l'action n'eût pas été faite.* Tels sont ceux qui fournissent quelque secours à l'agent immédiat; ceux qui lui donnent retraite et qui le protègent; celui, par exemple, qui, tandis qu'un

(1) Nous transcrirons ici avec plaisir les réflexions judicieuses de M. *Bernard* (Nouvelles de la République des lettres. Août 1702, pag. 211.) « En Angleterre, c'est assez l'ordinaire, de rejeter sur les » Ministres toutes les fautes du Prince, et j'avoue qu'on les leur doit » souvent imputer. Mais le crime des Ministres n'excuse pas toujours » les fautes du Souverain; car, après tout, ils ont leur raison et leurs » lumières, et ils sont maîtres. S'ils se laissent trop gouverner par » ceux qui les approchent de plus près, c'est leur faute. En plusieurs » rencontres ils doivent voir par leurs propres yeux, et ne se pas » laisser conduire par un courtisan vicieux et intéressé. Que s'ils ne » sont pas capables d'examiner les choses eux-mêmes, et de distinguer » le bien d'avec le mal, ils doivent laisser à d'autres le soin de gouver- » ner des peuples qu'ils sont incapables de conduire, car je ne sais, » si l'on ne pourrait point appliquer aux princes qui gouvernent mal, » ce que *Charles Borromée* dit des Evêques qui ne conduisent pas » bien leurs troupeaux; » *S'ils sont incapables d'un tel emploi, pourquoi tant d'ambition? S'ils en sont capables, pourquoi tant de négligence?*

autre enfonce une porte, prend garde aux avenues, pour favoriser le vol, etc. Un *complot* entre plusieurs personnes, les rend pour l'ordinaire également coupables. Tous sont censés causes *égales* et *collatérales*, comme étant associés pour le même fait, et unis d'intérêt et de volonté. Et quoique chacun d'eux n'ait pas une égale part à l'exécution, l'action des uns peut fort bien être mise sur le compte des autres.

§. XIV. Enfin, la cause subalterne *est celle qui n'influe que peu sur l'action d'autrui, qui n'y fournit qu'une légère occasion, ou qui ne fait qu'en rendre l'exécution plus facile; de manière que l'agent déjà tout déterminé à agir et ayant pour cela tous les secours nécessaires, est seulement encouragé à exécuter sa résolution*, comme quand on lui indique le manière de s'y prendre, le moment favorable, le moyen de s'évader, etc., ou quand on loue son dessein et qu'on l'excite à le suivre.

Ne pourrait-on point mettre dans la même classe l'action d'un juge, qui, au lieu de s'opposer à un avis qui a tous les suffrages, mais qu'il croit mauvais, s'y rangerait par timidité ou par complaisance? Le mauvais exemple ne peut aussi être mis qu'au rang des *causes subalternes*. Car pour l'ordinaire, de tels exemples ne font impression que sur ceux qui sont d'ailleurs portés au mal, ou sujets à s'y laisser facilement entraîner; en sorte que ceux qui les donnent ne contribuent que faiblement au mal que l'on fait en les imitant. Cependant il y a quelquefois des

exemples si efficaces, à cause du caractère des personnes qui les donnent, et de la disposition de ceux qui les suivent, que si les premiers s'étaient abstenus du mal, les autres n'auraient pas pensé à le commettre. Tels sont les mauvais exemples des supérieurs, ou des personnes qui, par leurs lumières et leur réputation, ont beaucoup d'ascendant sur les autres : ils sont particulièrement coupables de tout le mal qui se fait à leur imitation. On pourrait raisonner de même sur plusieurs autres cas. Selon que les circonstances varient, les mêmes choses ont plus ou moins d'influence sur les actions d'autrui, et par conséquent ceux qui en les faisant concourent à ces actions, doivent être considérés, tantôt comme causes principales, tantôt comme causes collatérales, et tantôt comme causes subalternes.

§. XV. L'application de ces distinctions et de ces principes se fait d'elle-même. Toutes choses d'ailleurs égales, les *causes collatérales* doivent être traitées également. Mais les *causes principales* méritent sans-doute plus de louange ou de blâme, et un plus haut degré de récompense ou de peine, que les *causes subalternes*. J'ai dit *toutes choses étant d'ailleurs égales* ; car il peut arriver, par la diversité des circonstances qui augmentent ou diminuent le mérite ou le démérite d'une action, que la cause *subalterne* agisse avec un plus grand degré de malice que la cause *principale*, et qu'ainsi l'imputation soit aggravée à son égard. Supposé, par exemple, qu'un homme de sang froid assassinât quelqu'un

à l'instigation d'un autre qui se trouverait animé par une injure atroce qu'il viendrait de recevoir de son ennemi, quoique l'instigateur soit le premier auteur du meurtre, on trouvera son action faite dans un transport de colère, moins indigne que celle du meurtrier qui l'a servi dans sa passion, étant lui-même tranquille et de sens rassis.

Nous finirons ce chapitre par quelques remarques. Et 1°. quoique la distinction des trois ordres de causes morales d'une action d'autrui, soit en elle-même très-bien fondée, il faut pourtant avouer, que l'application aux cas particuliers en est quelquefois difficile. 2°. Dans le doute, il ne faut pas tenir aisément pour *cause principale* un autre que l'auteur immédiat de l'action; l'on doit plutôt regarder ceux qui ont concouru ou comme *causes subalternes*, ou tout au plus comme *causes collatérales*. 3°. Enfin il est bon d'observer que PUFFENDORF dont nous avons suivi les principes, établit fort bien la distinction des *causes morales*; mais n'ayant pas défini précisément ces différentes causes, il lui est arrivé dans le détail des exemples qu'il allègue, de rapporter quelquefois à une classe ce qui devait être rapporté à une autre. C'est ce qui n'a pas empêché à M. Barbeyrac, des judicieuses remarques duquel nous avons nous-mêmes fait usage (1).

---

(3) *Voyez* les notes de M. *Barbeyrac*, sur les Devoirs de l'Homme et du Citoyen, liv. I, chap. I, §. 27.

CHAPITRE XI.

De l'autorité et de la sanction des lois naturelles (1) *; et 1°. des biens et des maux qui sont la suite naturelle et ordinaire de la vertu et du vice.*

§. I. Nous entendons ici par l'autorité des lois naturelles, *ce caractère de force qui leur vient non-seulement de l'approbation que la raison leur donne, mais principalement de ce que nous reconnaissons qu'elles ont Dieu pour auteur*; ce qui nous met dans la plus étroite obligation d'y conformer notre conduite, à cause du droit suprême que Dieu a sur nous.

Ce que l'on a exposé ci-dessus de l'origine et de la nature de ces lois, de leur réalité et de leur certitude, pourrait suffire, ce semble, pour établir aussi leur autorité. Il nous reste cependant quelque chose à faire à cet égard. La force des lois proprement dites dépend principalement de leur *sanction* (2). C'est ce qui met, pour parler ainsi, le *sceau* à leur autorité. Il est donc nécessaire et important de rechercher s'il y a effectivement une *sanction des lois naturelles*, c'est-

(1) *Voyez Puffendorf*, Droit de la Nature et des Gens, liv. II, chap. III, §. 21.

(2) *Voyez* part. Ire., chap. X, §. XI.

à-dire, si elles sont accompagnées de menaces et de promesses, de peines et de récompenses.

§. II. La première réflexion qui s'offre là-dessus à l'esprit, c'est que ces règles de conduite, que l'on appelle lois naturelles, sont tellement proportionnées à notre nature, aux dispositions primitives et aux désirs naturels de notre ame, à notre constitution, à nos besoins et à l'état où nous nous trouvons dans ce monde, qu'il paraît manifestement quelles sont faites pour nous. Car, en général, et tout bien compté, l'observation de ces lois est le seul moyen de procurer, et aux particuliers et au public, un bonheur réel et durable ; au lieu que leur violation jette les hommes dans un désordre également préjudiciable et aux individus et à toute l'espèce. C'est là comme une première sanction des lois naturelles.

§. III. Pour le prouver, et pour bien poser d'abord l'état de la question, il faut remarquer, 1°. qu'en disant que l'observation des lois naturelles est seule capable de faire le bonheur de l'homme et celui de la société, nous n'entendons pas que ce bonheur puisse jamais être parfait, ni au-dessus de toute atteinte ; l'humanité ne peut rien espérer de pareil, et si la vertu même ne peut produire cet effet, il n'est guère probable que le vice ait sur elle cet avantage.

2°. Comme on cherche quelle est la règle que l'homme doit suivre, notre question se réduit proprement à savoir, si en général et à tout prendre, l'observation des lois naturelles n'est pas

le moyen le plus propre et le plus sûr, pour conduire l'homme à son but, et pour lui procurer le bonheur le plus pur, le plus complet et le plus durable, dont on puisse jouir en ce monde, et cela non-seulement pour quelques personnes, mais pour tous les hommes, non-seulement en certains cas particuliers, mais dans tout le cours de la vie.

Sur ce pied-là, il ne sera pas difficile de prouver tant par la raison que par l'expérience, que tel est véritablement l'effet propre et ordinaire de la vertu, et que le vice, ou le déréglement des passions produit un effet tout opposé.

[68. Mais avant que de passer plus loin, il faut nous arrêter un moment sur la nature de la vertu et du vice, dont l'auteur fait partout un très-grand usage, sans en parler nulle part. Deux sentimens ont partagé jusqu'à présent les moralistes. Les uns soutiennent que nous avons de la vertu, une idée absolue et indépendante des siècles et des gouvernemens divers; que la vertu est toujours une et toujours la même. Les autres soutiennent, au contraire, que chaque nation s'en forme une différente. Les premiers apportent en preuve de leur opinion, les rêves ingénieux, mais inintelligibles du Platonisme. La vertu, selon eux, n'est autre chose que l'idée même de l'ordre, de l'harmonie, et du beau essentiel. Mais ce beau est un mystère dont ils ne peuvent donner d'idée précise; aussi n'établissent-ils point leur système sur la connaissance que l'histoire nous donne du cœur et de l'esprit

humain. Les seconds, avec des armes d'une trempe plus forte que des raisonnemens, c'est-à-dire, avec des faits, attaquent l'opinion des premiers ; ils font voir qu'une action vertueuse au Nord, est vicieuse au Midi, et ils en concluent que l'idée de la vertu est purement arbitraire.

Telles sont les opinions de ces deux espèces de philosophes. Ceux-là, pour n'avoir pas consulté l'histoire, errent encore dans le dédale d'une métaphysique de mots ; ceux-ci pour n'avoir point assez profondément examiné les faits que l'histoire présente, ont pensé que le caprice seul décidait de la bonté ou de la méchanceté des actions humaines. Ces deux sectes de philosophes se sont également trompés, mais l'une et l'autre auraient échappé à l'erreur, s'ils avaient considéré d'un œil attentif l'histoire du monde. Alors ils auraient senti que les siècles devaient nécessairement amener dans le physique et dans le moral, des révolutions qui changent la face des empires ; que dans les grands bouleversemens les intérêts d'un peuple, éprouvent toujours de grands changemens ; que les mêmes actions peuvent lui devenir successivement utiles et nuisibles et par conséquent prendre tour à tour le nom de vertueuses et de vicieuses.

Conséquemment à cette observation, s'ils eussent voulu se former de la vertu une idée purement abstraite, et indépendante de la pratique, ils auraient reconnu que, par ce mot de vertu, l'on ne peut entendre que le désir du bonheur de

la société; que par conséquent, le bien public est l'objet de la vertu et que les actions qu'elle commande, sont les moyens dont elle se sert pour remplir cet objet, qu'ainsi l'idée de la vertu n'est point arbitraire; que dans les siècles et les pays divers, tous les hommes, du moins ceux qui vivent en société, ont dû s'en former la même idée, et qu'enfin, si les peuples se la représentent sous des formes différentes, c'est qu'ils prennent pour la vertu même les divers moyens dont elle se sert pour remplir son objet.

Il faut encore remarquer, qu'on n'appelle *vertu*, que l'habitude des actions conformes au bonheur de la société; je dis l'habitude, parce que ce n'est point une seule action honnête, non plus qu'une seule idée ingénieuse, qui nous obtient le titre de vertueux ou de spirituel; on sait qu'il n'est point d'avare qui ne se soit une fois montré généreux, de libéral qui n'ait été une fois avare, de fripon qui n'ait fait une bonne action, de stupide qui n'ait dit un bon mot, et d'homme enfin qui, si l'on rapproche certaines actions de sa vie, ne paraisse doué de toutes les vertus et de tous les vices contraires. Plus de conséquence dans la conduite des hommes, supposerait en eux une continuité d'attention dont ils sont incapables; ils ne diffèrent les uns des autres que du plus au moins. L'homme absolument conséquent n'existe point encore; et c'est pourquoi rien de parfait sur la terre, ni dans le vice, ni dans la vertu.

Cette habitude produit chez nous un senti-

ment qui nous attache à nos devoirs ; les devoirs sont les obligations qu'imposent l'humanité et les lois. On sent que ces dernières peuvent introduire de l'arbitraire ; mais il est des vertus fixes, sur lesquelles la raison nous éclaire. C'est de ces seules vertus dont nous parlons, et que nous définissons ces *dispositions du cœur qui nous portent à des actions capables de nous conserver, de nous perfectionner et qui tendent au bonheur de la société dont nous sommes membres*. Nous entendons au contraire par vice, les dispositions opposées, *par lesquelles un homme est porté à faire des choses qui tendent à sa destruction et à celle de la société humaine en général.*]

§. IV. En raisonnant ci-devant sur la nature de l'homme et sur ses différents états, nous avons montré, que de quelque manière et sous quelque face que l'on considère le système de l'humanité, l'homme ne peut remplir sa destination, ni perfectionner ses talens et ses facultés, ni se procurer un véritable bonheur et le concilier avec celui de ses semblables, que par le moyen de la *raison* ; qu'ainsi son premier soin doit être d'éclairer sa raison, de la consulter et d'en suivre les conseils ; qu'elle lui apprend qu'il y a des choses qui lui conviennent et d'autres qui ne lui conviennent pas ; que les premières ne lui conviennent pas toutes également, ni de la même manière ; qu'il doit donc faire un juste discernement des biens et des maux, pour régler sa conduite sur des jugemens certains ; que le

vrai bonheur ne peut consister dans des choses incompatibles avec sa nature et son état, et qu'enfin, l'avenir ne devant pas moins entrer dans ses vues que le présent et le passé, il ne suffit pas, pour arriver sûrement à la félicité, de regarder simplement ce qui se trouve de bien ou de mal dans chaque action présente; mais il faut, en rappelant le passé, considérer aussi l'avenir, pour combiner le tout ensemble, et voir quel en doit être le résultat dans toute la durée de notre être. Ce sont là autant de vérités clairement démontrées. Or, les lois naturelles ne sont que les conséquences de ces vérités primitives: d'où il paraît qu'elles ont nécessairement et par elles-mêmes une très-grande influence sur notre bonheur. Et comment en douter après avoir vû dans tout le cours de cet ouvrage, que la seule méthode pour découvrir les principes de ces lois, c'est d'étudier d'abord la nature et l'état de l'homme, et de rechercher ensuite ce qui convient essentiellement à sa perfection et à sa félicité?

§. V. Mais ce qui paraît déjà si clair et si bien établi par le raisonnement, devient incontestable par l'expérience. En effet, nous voyons généralement que la vertu, c'est-à-dire, l'observation des lois naturelles, est par elle-même une source de satisfaction intérieure, et que par ses effets elle est infiniment avantageuse, soit à chaque particulier, soit à la société humaine en général, au lieu que le vice a des effets bien différents.

Tout ce qui est contraire aux lumières de la raison et de la conscience, ne peut qu'emporter une désapprobation secrète de notre esprit, et nous causer du chagrin et de la honte. Le cœur est blessé de l'idée du crime, et le souvenir en est toujours triste et amer. Au contraire, toute conformité avec la droite raison est un état d'ordre et de perfection, que l'esprit approuve; et nous sommes faits de telle manière qu'une bonne action devient pour nous le germe d'une joie secrète; on en rappelle toujours le souvenir avec plaisir. Et véritablement qu'y a-t-il de plus doux que de pouvoir se rendre témoignage à soi-même, qu'on est ce que l'on doit être, et que l'on fait ce qu'on doit faire raisonnablement, ce qui nous sied le mieux, ce qui est le plus conforme à notre destination naturelle? Tout ce qui est naturel est agréable, tout ce qui est dans l'ordre est satisfaisant.

§. VI. Outre ce principe interne de joie, qui se trouve naturellement attaché à la pratique des lois naturelles, nous voyons qu'elle produit au dehors toutes sortes de bons fruits. Elle tend à nous conserver la santé et à prolonger nos jours; elle exerce et perfectionne toutes les facultés de notre ame; elle nous rend propres au travail et à toutes les fonctions de la vie domestique et civile; elle assure le bon usage et la durée de tous nos biens; elle écarte un grand nombre de maux, et adoucit ceux qu'elle ne peut écarter; elle nous attire la confiance, l'estime et l'affection des autres hommes; d'où résultent de grandes dou-

teurs dans le commerce de la vie, et de grands secours pour le succès de nos entreprises. Observez sur quoi roule la sûreté commune, la tranquillité des familles, la prospérité des états, et le plus grand bien de chaque particulier. N'est-ce pas sur les grands principes de religion, de tempérance, de pudeur, de bénéficence, de justice et de bonne foi? Et d'où viennent au contraire les désordres et la plupart des maux qui troublent la société, ou qui altèrent le bonheur de l'homme? Si ce n'est de l'oubli de ces mêmes principes. Outre l'inquiétude et la honte qui accompagnent pour l'ordinaire des mœurs déréglées, le vice traîne encore à sa suite une foule de maux extérieurs, comme l'affaiblissement du corps et de l'esprit, les maladies et les accidents sinistres, souvent la pauvreté et la misère, les bévues, les partis violents et dangereux, les troubles domestiques, les inimitiés, les craintes continuelles, le deshonneur, les châtimens, le mépris, la haine, et ce qui en est une suite, mille traverses dans les entreprises que l'on forme. Un ancien a fort bien dit, (1) que la malice boit elle-même plus de la moitié de son venin.

§. 69. Pour descendre à quelque chose de plus particulier sur une matière aussi importante, je dis qu'il est clair que les meilleurs moyens d'acquérir cette paix d'ame et ce contentement d'esprit qui entrent nécessairement dans la compo-

(1) *Senec.* Epist. 82. « Quemadmodum Attalus noster dicere solebat, malitia ipsa maximam partem veneni sui bibit. »

sition de la véritable félicité, sont ceux-ci. La contemplation fréquente et habituelle des perfections infinies de l'être souverain, qui a créé le monde par sa toute puissance, qui le gouverne par la sagesse infinie, et qui est perpétuellement occupé à faire du bien à ses créatures, contemplation qui doit faire de si vives impressions sur nos cœurs et sur nos esprits, qu'elle les remplisse de sentimens d'adoration et d'amour. Le bon emploi de toutes nos puissances et de toutes nos facultés pour les fins et pour les vues seules, auxquelles la nature les conduit originairement, et la sujétion de nos appétits et de nos passions à l'empire de la droite raison. Qui peut douter en effet que la tempérance, qui nous enseigne à jouir avec modération des biens de ce monde, et des plaisirs de la vie, sans franchir les bornes que la droite raison et la simple nature prescrivent, ne soit le moyen le plus direct et le plus certain pour entretenir la force et la santé du corps? Qu'y a-t-il d'ailleurs de plus propre à entretenir la paix et l'ordre dans le monde, et à procurer le bien public et la félicité commune du genre humain, que la pratique de la justice et de la bienveillance universelle? Il n'y a point de mouvement physique, point d'opération géométrique qui produise plus naturellement son effet. Si donc tous les hommes étaient véritablement vertueux, c'est-à-dire, s'ils se faisaient une étude d'observer les règles de l'équité, et de s'acquitter constamment de leurs devoirs; s'ils avaient soin, en un mot, de prévenir par une conduite sage, et conforme

aux maximes de la raison éclairée, les misères et les calamités, qui naissent ordinairement du nombre infini de vices et de folies dont ils se rendent si souvent coupables, cette grande vérité dont nous parlons deviendrait incontestable. L'événement la vérifierait hautement, et les hommes connaîtraient par expérience que la pratique de la vertu est le moyen le plus propre à faire le bonheur du monde.

Qu'y a-t-il, au contraire, qui remplisse plus l'ame de troubles, de chagrins et de confusions, que le mépris de Dieu, la négligence des devoirs qui naissent des relations que nous soutenons avec lui, le mauvais usage des puissances et des facultés de nos ames, nos convoitises déréglées et nos passions violentes et effrénées? Qu'y a-t-il, qui altère plus sensiblement la santé du corps, et qui l'expose à plus de douleurs et d'infirmités, que l'intempérauce? Qu'y a-t-il enfin qui soit plus fatal à la société, et qui la remplisse plus de calamités et de misères, que l'injustice, la fraude, la violence, l'oppression, les guerres, les désolations, les meurtres, la rapine et la cruauté? Il paraît donc que la constitution originale des choses et leur ordre naturel, tend évidemment à distinguer en général la vertu du vice, en mettant une différence si marquée entre les effets de l'une et de l'autre.]

§. VII. Mais si telles sont pour le commun des hommes les suites naturelles de la vertu et du vice, les effets en sont encore plus grands et plus remarquables, chez ceux qui par leur con-

dition et leur rang, ont une influence particulière sur l'état de la société, et décident du sort des autres. Que n'auraient point à craindre les peuples, si leurs souverains se croyaient au-dessus de toute règle et indépendants de toute loi; si rapportant tout à eux-mêmes, ils n'écoutaient que leur caprice, et se livraient à l'injustice, à l'ambition, à l'avarice et à la cruauté? Quel bien au contraire ne produira pas le gouvernement d'un Prince éclairé et vertueux; qui se croyant obligé plus que tout autre, de ne s'écarter jamais des règles de la piété, de la justice, de la modération et de la bénéficence, ne fera usage de son pouvoir, que pour maintenir l'ordre au-dedans et la sûreté au dehors; et qui mettra sa gloire à bien gouverner ses sujets, c'est-à dire, à les rendre sages et heureux? Il ne faut qu'ouvrir l'histoire et consulter l'expérience, pour reconnaître que ce sont là des vérités de fait, qu'on ne saurait véritablement contester.

[70. Pour mieux comprendre ces vérités, remarquons dans les hommes deux grands obstacles, qui empêchent que plusieurs personnes ne puissent guère agir longtemps de concert pour une même fin. Le premier, est la diversité prodigieuse d'inclinations et de sentimens, accompagnée dans la plupart d'un grand défaut de pénétration, qui les empêche de discerner ce qui est le plus avantageux pour le but proposé : et d'une opiniâtreté extrême à soutenir ce que l'on s'est une fois mis dans l'esprit, et à persister dans le parti bon ou mauvais qu'on a pris. L'autre, c'est

la nonchalance et la répugnance même avec laquelle on se porte à faire ce qui est avantageux à la société, tant qu'il n'y a point de force supérieure qui puisse contraindre ceux qui refuseront de s'acquitter de leur devoir. Le moyen de remédier au premier inconvénient; c'est d'unir pour toujours les volontés de tous les membres de la société, ensorte que désormais ils ne veuillent plus qu'une seule et même chose en matière de tout ce qui se rapporte au but de la société. Et pour lever l'autre obstacle, il faut établir un pouvoir souverain, soutenu des forces nécessaires pour faire souffrir un mal présent et sensible à quiconque osera agir contre l'utilité commune, ou négligera de s'y conformer. Or, comme l'union des volontés ne peut se faire physiquement, ni se communiquer physiquement les forces des membres d'une société à une seule personne, on obtient le premier par la soumission des volontés particulières à celle d'une seule personne, et on exécute le second, lorsque tous en général, et chacun en particulier s'engagent à ne faire usage de leurs propres forces, que de la manière que cette personne le trouvera bon. Lors donc que cette personne, ou le souverain fait voir de l'attachement à ses devoirs, lorsqu'il ne fait usage de ses forces et des volontés des membres de la société dont il est chef, que pour leur faire du bien, pour défendre leur vie, et pour procurer en un mot leur bonheur, tout est en paix dans la société, et cette grande machine tend constamment au but de sa construction. Mais que le chef,

foulant aux pieds ses devoirs, et oubliant ses engagemens en vue desquels il a réuni et les volontés et les forces de ses sujets, comme cette réunion n'est pas physique, mais simplement morale, les sujets se croient, et avec raison, en droit de revendiquer leurs volontés et leurs forces, qui ne tenaient dans le souverain que des bonnes dispositions des sujets ; et dès-lors, la société remplie de désordre, de confusion et de troubles, tend immanquablement à son entière ruine.]

§. VIII. Cela est si généralement reconnu, que toutes les institutions que les hommes forment entre eux pour leur bien et leur avantage commun, sont fondées sur l'observation des lois naturelles; et que les précautions mêmes que l'on prend pour assurer l'effet de ces institutions, seraient vaines et inutiles, sans l'autorité de ces mêmes lois. C'est ce que supposent manifestement toutes les lois humaines en général; tous les établissemens pour l'éducation de la jeunesse; tous les réglemens de police, qui tendent à faire fleurir les arts et le commerce, et tous les traités, tant publics que particuliers. Car à quoi aboutiraient toutes ces choses, ou quel fruit en reviendrait-il, si l'on ne posait pour base la justice, la probité, la bonne foi et la religion du serment?

[71. Personne n'a mieux senti cette importante vérité que Lycurgue. En effet, un personnage si vertueux et qui connaissait si bien les devoirs naturels de l'homme, aurait-il manqué de prendre pour base de ses lois ces mêmes règles obligatoires que la raison nous propose, dont

l'observation lui fut si chère, et dont l'effet éclate dans toutes ses actions? Serait-il jamais venu à bout d'arracher ses citoyens aux bras du luxe et de la mollesse; de refrener l'insolence et de rendre docile et souple une populace toujours très-difficile à morigéner, si la raison n'avait plaidé la cause de ses statuts, et si la vertu elle-même, dont les arguments sont si invincibles dès qu'on les écoute, n'avait parlé pour ses préceptes? Le moindre examen de quelques unes de ses ordonnances le fera voir. Il ne fallut pas moins que l'appui du droit de l'humanité entière pour faire renoncer tout un peuple, non-seulement au vice et aux charmes séducteurs d'une vie luxurieuse; mais encore à tous les moyens de retourner jamais dans ce pays ennemi de la vertu, où les hommes corrompus par l'exemple et par l'abus de leurs facultés naturelles se plaisent tant, sans y être satisfaits. Lycurgue a voulu rendre son peuple vertueux et vaillant, et par ce moyen il y parvint. Cette même imitation des lois naturelles lui fit introduire dans sa république, autant que la nature du gouvernement le permettait, cette heureuse égalité des biens, et de la considération que l'homme ne peut goûter, même en partie, sans sentir, que c'est là le véritable état pour lequel l'auteur de son être le fit exister. Moyennant ce glorieux établissement, il chassa de sa ville cette ambition frivole et funeste qui tyrannise les esprits légers et qui opprime les faibles et les pauvres, à la honte de l'humanité. Il fit naître dans les cœurs de ses citoyens cette vertu civile

qui fait la gloire des nations. Ce désir du bien public, toujours avantageux à la société; et ce zèle pour la prospérité de la république que chaque habitant de Sparte considéra et put considérer raisonnablement comme la sienne. Au lieu que dans les autres États de la Grèce, où l'inégalité des possessions eut lieu, où toutes les richesses se trouvaient entre les mains d'un petit nombre de particuliers, et où la considération de l'état de citoyen fut arbitraire; la vertu ne respira qu'avec peine; les talens solides et vraiment utiles furent opprimés par l'envie; l'intérêt des habitans ne fut point celui du pays; en un mot, chacun ne pensa qu'à soi, et personne ne prit soin de la patrie. A Sparte, d'où, avec l'inégalité des conditions, on avait banni l'insolence, l'orgueil, la fraude, la frivolité, les arts inutiles et les connaissances frivoles, et encore les deux plus grandes et plus anciennes pertes des villes, la pauvreté et l'avarice, « les prééminences et les » honneurs ne furent donnés qu'à la vertu seule; » on n'y mit d'autre différence entre les citoyens » que celle qui vient du blâme dû aux mauvaises » actions, et de la louange que méritent les » actions honnêtes et vertueuses ». Au lieu qu'ailleurs, où l'on ne connaissait les perfections morales que de nom, la probité fut en butte à la méchanceté; l'avarice, la présomption opprimèrent les talens; la partialité étouffa cette noble émulation qui produit tant de bons effets dans le corps politique; les honneurs furent le partage des adulateurs et des fourbes; les frivolités pré-

valurent, et les véritables patriotes devinrent les victimes de leur propre mérite.

Mais un argument qui nous prouve avec toute l'évidence que ce grand homme sentit parfaitement que toute sage législation doit être fondée uniquement sur les lois naturelles, et qu'il les prit effectivement pour modèle, c'est qu'il ne voulut pas qu'il y eût aucune loi écrite, et que par une de ses trois ordonnances, qu'on appelait *Rhetres*, c'est-à-dire, *Dits*, nom dont on honorait proprement les oracles d'Apollon, il le défendit très-expressément : « Persuadé, dit Plu» tarque, que ce qu'il y a de plus fort et de plus » efficace pour rendre les villes heureuses et les » peuples vertueux, c'est ce qui est empreint » dans les mœurs et dans les esprits des citoyens. » Peut-on avoir un aveu plus formel de la connaissance des lois de la nature, qui ne sont précisément que la volonté du plus grand des êtres, déclarée aux hommes par la raison, par les propres facultés essentielles de leur partie pensante, et qu'on peut par conséquent considérer comme empreintes dans leurs esprits?

Le législateur des Spartiates, partant du même principe, reconnut qu'il fallait cultiver l'esprit de la jeunesse, et y faire éclore par l'éducation les principes de la vertu, afin qu'ils demeurassent fermes et inébranlables, comme étant fondés sur la volonté seule, qui est toujours un lien plus fort et plus durable que le joug de la nécessité. Sachant par expérience que les lois civiles, sans le secours des naturelles, ne seraient jamais qu'une

faible barrière contre les passions des hommes, il voulut qu'on élevât les jeunes gens dans les sentimens de l'équité naturelle, *afin qu'ils devinssent un jour leurs lois et leurs législateurs eux-mêmes.* Nos plus grands écrivains de la jurisprudence naturelle ont-ils jamais dit quelque chose de mieux ? Je sais qu'on a quelquefois contesté à Lycurgue la gloire d'une législation accomplie, et celle d'une profonde politique, mais on ne lui a jamais contesté sa vertu. Tout établissement, toute institution, toute législation qui part des lois de la nature, et qui ne les perd jamais de vue, doit être un établissement, une institution, une législation vertueuse : le contraire serait contradictoire.]

§. IX. Pour le mieux sentir encore, que l'on essaye, si l'on veut, de former un système de morale sur des principes directement contraires à ceux que nous avons établis. Supposons que l'ignorance et les préjugés prennent la place d'une raison éclairée ; que le caprice et les passions soient mis au lieu de la prudence et de la vertu ; bannissez de la société et du commerce des hommes la justice et la bienveillance, pour y substituer un amour-propre injuste, qui, rapportant tout à soi, ne tienne aucun compte de l'intérêt d'autrui, ni de l'avantage commun. Etendez et appliquez ces principes aux états particuliers de l'homme, et voyez ensuite quel pourrait être le résultat d'un pareil système, supposé qu'il fût reçu et passé en règle. Peut-on croire qu'il fit jamais le bonheur de l'homme, le bien des fa-

milles, l'avantage des nations, et celui du genre humain ? Personne n'a encore osé soutenir un tel paradoxe, tant l'absurdité en est palpable.

§. X. Je ne disconviens pas que l'injustice et les passions ne puissent en certains cas procurer quelque plaisir ou quelque avantage. Mais outre que la vertu produit bien plus souvent et plus sûrement les mêmes effets, la raison et l'expérience nous montrent que les biens procurés par l'injustice ne sont ni aussi réels, ni aussi durables, ni aussi purs, que ceux qui sont le fruit de la vertu. C'est que les premiers n'étant point conformes à l'état d'un être raisonnable et sociable, manquent par le principe, et n'ont qu'une apparence trompeuse (1). Ce sont des fleurs qui, n'ayant point de racines, sèchent et tombent presque aussitôt qu'elles sont écloses.

2. Quant aux maux et aux disgraces attachées à l'humanité, et auxquels on peut dire en général que les honnêtes-gens sont exposés comme les autres, il est certain pourtant que la vertu a encore ici divers avantages. Premièrement, elle est très-propre par elle-même à prévenir ou à écarter plusieurs de ces maux; comme on voit que les personnes sages et modérées évitent en effet bien des écueils où tombent les insensés. 2°. Dans les cas où cette même sagesse ne peut faire éviter les maux, elle donne à l'ame la force de les supporter, et elle les contrebalance par des consolations

(1) *Voyez* partie II, chap. VI, §. III.

et des douceurs qui n'en diminuent pas peu l'impression. Il y a un contentement inséparable de la vertu, qui ne peut jamais nous être enlevé; et notre bonheur essentiel ne souffre que peu d'atteinte par les accidens passagers et en quelque sorte extérieurs qui nous troublent quelquefois.

« Je suis surpris, disait Isocrate (1), qu'il y ait » quelqu'un qui se persuade que ceux qui s'attachent constamment à la piété et à la justice, » doivent s'attendre à être plus malheureux que » les méchants, et ne puissent se promettre plus » d'avantage de la part des dieux et des hommes. » Pour moi, je crois que les seuls gens de bien » jouissent abondamment de ce qui est à rechercher, et que les méchants au contraire ne » connaissent pas même aucun de leurs véritables intérêts. Quiconque préfère l'injustice » à la justice, et fait consister le souverain bien » à ravir le bien d'autrui, ressemble, à mon avis, » aux bêtes qui mordent à l'hameçon; ce qu'il a » pris le flatte d'abord agréablement, mais bientôt après il se trouve engagé dans de très-grands » maux. Ceux, au contraire, qui s'attachent à la » piété et à la justice, sont non seulement en » sûreté pour le présent, mais encore ont lieu de » concevoir de bonnes espérances pour tout le » reste de leur vie. J'avoue que cela n'arrive pas » toujours, mais il est certain que l'expérience le » vérifie d'ordinaire. Or, dans toutes les choses

(1) Orat. *de Permutatione.*

» dont on ne saurait prévoir infailliblement le » succès, il est d'un homme sage de prendre le » parti qui tourne le plus souvent à notre avan- » tage. Mais rien n'est plus déraisonnable que » l'opinion de ceux qui, croyant que la justice est » quelque chose de plus beau et de plus agréable » aux dieux que l'injustice, s'imaginent pourtant » que ceux qui s'attachent à la première, seront » plus malheureux que ceux qui s'abandonnent » à la dernière. »

§. XI. C'est ainsi que tout bien compté, l'avantage est sans comparaison du côté de la vertu. Il paraît manifestement que le plan de la sagesse divine a été de lier naturellement le mal physique avec le mal moral, comme l'effet avec la cause; et d'attacher au contraire le bien physique ou le bonheur de l'homme, au bien moral ou à la pratique de la vertu : de sorte qu'à parler en général, et suivant la constitution originale des choses, l'observation des lois naturelles n'est pas moins propre à avancer le bonheur public et particulier, qu'un bon régime de vie est naturellement propre à conserver la santé. Et comme ces récompenses et ces punitions naturelles de la vertu et du vice sont un effet de l'institution de Dieu, on peut véritablement les regarder comme une sorte de sanction des lois naturelles, qui donne déjà beaucoup d'autorité aux maximes de la droite raison.

[72. Mais pour mieux encore nous convaincre de cette importante vérité, jetons les yeux sur toute la face du monde; parcourons toutes les

conditions qui partagent les hommes et qui mettent au-dehors tant de différences dans leurs destinées et dans leurs manières de vivre : où trouverons-nous plus de paix que dans les lieux où règne l'innocence? Les habitants des grandes villes n'envient-ils pas en certains momens le sort de ceux de la campagne? La vie de ceux-ci paraît dure ; la plus heureuse est exercée par un travail pénible, et presque continuel : mais les joies en sont pures : c'est une tranquillité libre des craintes inséparables des grandes espérances ; les passions n'y sont point excitées par les grands objets : il y a plus de cordialité, plus d'amitié, plus de bonne foi, moins d'envie, moins de jalousie, point d'ambition, point de ces intrigues qui rendent souvent doublement malheureux et par le crime et par le mauvais succès : point de ces ennuis qui tuent, tantôt par une oisiveté désœuvrée, tantôt par la fatigue des plaisirs d'appareil. Partout c'est la vertu qui produit le calme des esprits ; les maisons les plus tranquilles sont les plus réglées. Il est des familles qui font leur propre félicité par l'observation de l'ordre : ce sont des parents qui trouvent leurs délices dans les soins de former leurs enfants aux bonnes mœurs : ce sont des enfants dociles et reconnaissants, qui goûtent toute la douceur de la tendresse qui les attache à ceux qui leur ont donné la naissance, et qui travaillent à leur procurer le vrai bonheur de la vie, celui de la probité.

Suivez tous les hommes depuis leur jeunesse jusque dans leur dernier âge : il n'en est point dont

le commerce contente plus que ceux dont les mœurs sont les plus réglées. Il semble que l'impression de leur vertu passe de leur cœur jusque dans celui de ceux qui les approchent et qui les entretiennent. Si leur exemple ne vous touche pas assez pour vous animer à les imiter, vous les trouverez au moins heureux dans leur façon de penser. Vous voyez dans leur calme le fruit de leur modération, de leur détachement, de leur insensibilité pour tous les frivoles objets qui vous remplissent de désirs tumultueux et d'agitations continuelles. Ils ne vous paraissent pas quelquefois moins à plaindre que vous du côté de la fortune et des situations; mais ils trouvent dans leurs propres sentimens des raisons de ne s'en plaindre point. Ils vous apprennent que le vrai secret de n'être point mécontent des hommes, ou de les tolérer avec moins d'impatience, c'est de commencer à être content de soi-même, et de n'avoir rien à se reprocher. Dans vos déplaisirs secrets, dans vos disgraces les plus éclatantes, n'est-ce pas chez les gens de bien que vous allez par préférence chercher des consolations? Ailleurs vous ne rencontrez que des consolateurs fâcheux : ils ne vous entretiennent que de pensées usées, qui laissent aux maux que vous souffrez toute leur réalité : mais ceux que la sagesse éclaire vous accoutument à penser que ce ne sont pas de vrais maux, et que ce sont vos propres illusions qui causent toutes vos peines. Désabusez-vous, goûtez leurs maximes, et vous en reconnaitrez la vérité par votre expérience. Aimez, recherchez

la justice, dirigez là tous vos penchans, et vous tranquilliserez votre ame.

Voyez ceux qui, contents d'une vie frugale et d'une fortune médiocre, se sont fait de bonne heure un plan de renoncer aux espérances du siècle, qui vivent sans ambition, sans projets, et sans autres engagemens que ceux qui sont de leur choix. Ils passsent leurs jours dans les tranquilles occupations qu'ils se sont faites : ils ne sont point agités par le vent des inconstances, ni par les dégoûts où les revers jettent ceux qui vivent de caprice, ou qui font dépendre leur bonheur des autres. Observez un seul jour ces disciples de la nature, qui se sont fait une suprême loi d'être justes en tout pour eux-mêmes et pour leurs semblables, vous savez pour toujours ce qu'ils font. C'est une uniformité de conduite pareille au cours tranquille d'une source qui coule dans la plaine, ce sont des arbres qui portent leurs frnits dans leur saison. La vie pour eux n'a de désagrémens que ceux qui sont inséparables de la mortalité, dont le sentiment ne l'afflige point, parce que la mort est une suite de leur naissance.

La vieillesse apporte des incommodités : c'est la maison de boue qui tombe par degrés en ruine. Le corps est la prison de l'ame, qui doit tôt ou tard en sortir pour l'immortalité. Mais les incommodités de la vieillesse sont plus supportables, quand elles ne sont point le reste des déréglemens de la jeunesse [illegible] vertu les soutient par des motifs tirés de son propre fond. On se souvient avec

plaisir des bonnes actions qu'on a faites. Il faut mourir, mais on s'en console quand on a toujours vécu comme on devait vivre. N'est-ce pas un éloge bien digne d'envie, d'entendre dire d'un homme, qu'aucun jour de sa vie ne lui revenait sous une image désagréable, et qu'il ne s'en offrait aucun dont il ne se souvînt avec complaisance? C'est ainsi, disait un poète, que l'homme de bien double la durée de sa vie. C'est vivre deux fois, de pouvoir jouir de sa vie passée. L'opinion de la paix des justes mourants, et du désespoir des pécheurs à leur dernière heure, est encore une de ces opinions que le monde a puisées dans les notions naturelles.

De ce même principe naît ce jugement non réfléchi qui nous révolte contre l'oppression de l'innocence. Les mœurs réglées, jointes aux afflictions, sont un contraste de la vie et de la destinée qui nous annonce un désordre dans l'économie de la conduite des choses. Les convenances sont renversées : c'est une idée gravée dans tous les esprits, que le trouble et l'affliction doivent être le partage de tout homme qui fait le mal, et la paix et la joie, celui de tout homme qui fait le bien. C'est sur cette idée naturelle que toutes les consciences sont formées. La justice des hommes concourt avec celle de Dieu pour nous confirmer dans la présomption que les bons ne doivent pas être malheureux, ou qu'ils ne le seront pas toujours. On conçoit pour eux cette espérance. Leur état est un de ces états violents et contraires à l'ordre de la nature, qu'on ne présume pas devoir

toujours durer, et cette même espérance vit toujours dans leurs propres cœurs.

Dans les ténèbres même d'un cachot, ils se promettent de revoir la lumière. Le premier tourment d'un coupable dans la disgrace, c'est celui de se sentir coupable ; quoique ce soit qu'il ait à souffrir, il sent qu'il le mérite. S'il tombe entre les mains des hommes, il voit une main plus terrible qui le frappe invisiblement. Si ses fautes sont connues, s'il en est convaincu, par des preuves non récusables, il n'a plus d'autre attente que celle du châtiment. Il n'y peut échapper que par ces sortes de grace, qui s'accordent rarement, et qui remettent la peine du crime, sans en effacer la flétrissure : il est malheureux et le sera toujours, quand même il ne serait pas puni. L'innocent, au contraire, peut toujours se flatter que son innocence éclatera par quelque endroit, que la fausse accusation se démentira, que les faux témoins seront confondus : que les juges lui rendront justice, malgré le crédit de ses accusateurs. Il n'est point coupable, en un mot, l'innocence n'est jamais sans quelque reste de tranquillité qui adoucit ses craintes, et qui le rassure contre des mauvais traitemens qu'il n'a point mérités : c'est un bon vaisseau battu par la tempête, que le calme remettra dans son assiette, et qui pourra rentrer au port sans être endommagé.

Dans le cours ordinaire de la vie, cette même assurance n'abandonne point les cœurs droits. Celui qui se conduit droitement, marche, dit le

sage, avec confiance. Un cœur corrompu craint toujours d'être découvert : il se défie de tout : il craint que la vérité ne lui échappe : ses mauvais desseins le forcent à marcher par des voies détournées. Le mal qu'il médite lui fait supposer que les autres ont de semblables pensées : une mauvaise langue craint les représailles. Quand on manque à la justice, en quoique ce soit, on en appréhende le reproche; rien n'est plus soupçonneux que les méchants; ils sont réduits à prendre souvent des précautions outrées, qui les trahissent. Toutes les vertus au contraire tendent à nous tranquilliser l'esprit.

Vivez avec les hommes dans une exacte observation de la justice : rendez à chacun ce que vous lui devez : n'exigez d'eux que ce qu'ils vous doivent : renfermez-vous dans le soin de vos propres affaires : content de votre destinée, n'enviez point celle des autres : soyez indifférent pour les distinctions; n'ambitionnez point les honneurs; ne censurez point ceux dont vous n'approuvez point la conduite, lors du moins qu'aucun devoir ne vous en impose l'obligation : supportez ceux à qui vos engagemens vous lient, lorsque vous ne pouvez pas les corriger : soyez fidèles à vos paroles : accomplissez vos promesses : ne sortez point du cercle des occupations de votre état : faites bien ce que vous faites : soyez docile et soumis à ceux de qui vous dépendez par une juste subordination; soyez pour tous affable, prévenant, officieux, bienfaisant, autant que votre fortune vous le permet; ne vous prévenez contre

personne ; ne dites mal de personne ; n'écoutez point les vains rapports : n'entrez point dans des éclaircissemens inutiles ; fuyez les contestations ; faites enfin tont le bien que vous pouvez, et ne vous permettez aucune sorte de mal qui puisse nuire ou déplaire. Par là, vous vivrez dans une sorte de confiance intrépide qui vous fera marcher la tête levée ; vous ne croirez point des autres ce que vous n'éprouvez point en vous-même : vous ne les soupçonnerez point d'être capables d'envie, de jalousie, de malignité, de trahisons.

N'est-ce pas, en effet, cette simplicité des bons qui les expose quelquefois aux surprises des méchants? Ils sentent qu'ils n'ont rien fait qui puisse leur attirer des ennemis, et ils ne croient point en avoir. C'est la malice du cœur qui se suppose dans les autres, quand on les regarde comme suspects. Mais qu'on entreprenne contre ceux qui n'en ont point, on ne les change pas. Ils portent en eux le principe de leur paix. Rien ne peut altérer le bonheur de l'homme que lui-même : il n'est jamais vraiment malheureux que quand il s'est permis d'être injuste.

Or, s'il se sent toujours content, s'il est toujours dans une assiette tranquille, tant qu'il vit selon la justice, ou selon les notions qu'il en trouve dans son propre fond, il faut nécessairement que ce soit sa nature de vivre ainsi. Si c'est là sa nature, il faut conclure de plus, qu'il ne peut qu'être heureux en la suivant. Ce serait une absurdité de penser, qu'un être capable de félicité,

pût être malheureux en vivant conformément à ce qu'il est. Il faudrait supposer que sa constitution vient d'un être impuissant ou malicieux qui n'aurait pu former un système plus parfait, ou qui se serait plu dans le tourment de ses créatures. La paix de la conscience que l'homme éprouve dans la pratique du bien moral est donc au contraire une preuve décisive qu'il est né pour la justice. Par ce que nous avons jusqu'ici remarqué, il semble que cette vérité doit passer pour incontestable. Or, si l'homme est né pour la justice ; si en s'en écartant il perd nécessairement le bonheur dont il peut être capable dans cette vie, c'en est assez pour y trouver une première sanction des lois naturelles.]

§. XII. Cependant il faut avouer, que cette première sanction ne paraît pas encore suffisante, pour donner aux conseils de la raison, tout le poids et toute l'autorité que doivent avoir de véritables lois. Car, si l'on considère la chose de plus près, et en détail, on verra que, par la constitution des choses humaines, et par la dépendance où nous sommes naturellement les uns des autres, la règle générale dont nous venons de parler, n'est pas tellement fixe et invariable, qu'elle ne souffre diverses exceptions qui ne peuvent qu'en affaiblir la force et l'effet.

1°. En général, l'expérience nous montre que le degré de bonheur ou de malheur dont chacun jouit en ce monde, ne se trouve pas toujours exactement proportionné et mesuré sur le degré précis de vertu ou de vice qui se rencontre en

chaque personne. C'est ainsi, que la santé, les biens de la fortune, de l'éducation, de la condition, et d'autres avantages extérieurs, dépendent pour l'ordinaire de diverses conjonctures; qui en font un partage fort inégal; et ces avantages s'évanouissent souvent par des accidents qui enveloppent également tous les hommes. Il est vrai que la différence du rang ou des richesses ne décide pas absolument du bonheur ou du malheur de la vie; mais il faut convenir aussi que l'extrême pauvreté, la privation de tout secours pour s'instruire, les travaux excessifs, les afflictions de l'esprit, les douleurs du cops, sont des maux bien réels que diverses casualités font pourtant tomber sur les honnêtes gens, comme sur les autres.

[73. Il me semble que l'auteur fait un peu trop valoir cette exception. Il est vrai que nous voyons souvent des personnes vertueuses accablées de maladies, par un effet naturel d'une mauvaise constitution, pendant que d'autres personnes vicieuses jouissent d'une santé très-robuste. Mais je ne crois pas que cela fasse une exception à la première sanction des lois naturelles. Car il est toujours vrai que de deux personnes d'une constitution égale, celui qui vit conformément aux prescriptions des lois naturelles touchant les soins qu'il doit prendre de son corps, jouira d'une santé parfaite, pendant que le vicieux au bout de quelques années se verra réduit à un état languissant, et tourmenté de plusieurs infirmités chroniques, qui lui feront préférer la mort à une si triste vie. Cela suffit pour sentir le grand avan-

tage réel de la vertu. Tant sans faut que ce que nous appelons fortune, rende les possesseurs heureux. Parmi cent palais magnifiques, il y aura bien de la peine d'en trouver un où l'on trouve logé ce véritable bonheur qui est la paisible récompense de la vertu. Mais au contraire, il n'y aurait pas moins de peine de trouver parmi cent chaumières une seule où, faute d'innocence, le bonheur ne soit assis à côté de ces véritables élèves de la nature. Si leur éducation n'est pas brillante, elle a l'avantage de l'innocence qui, jointe à la connaissance des principaux devoirs, vaut bien les théories les plus sublimes.]

2°. Outre cette distribution inégale des biens et des maux naturels, les honnêtes gens ne sont pas plus à couvert que les autres de divers maux qu'enfantent la malice, l'injustice, la violence et l'ambition. Telles sont les vexations tyranniques, les horreurs de la guerre, et tant d'autres calamités publiques ou particulières qui enveloppent sans distinction les bons et les méchants. Souvent même il arrive que les auteurs de toutes ces misères sont ceux qui en souffrent le moins, soit parce que le succès les met à l'abri des revers, soit parce que leur endurcissement va quelquefois au point de les laisser jouir presque sans trouble et sans remords, du fruit de leurs crimes.

[74. Ce n'est pas des hommes que nous devons attendre la récompense de la vertu, ou le châtiment du vice. La première sanction est un effet naturel du vice et de la vertu, indépendamment de ce que les hommes pensent ou agissent

vis-à-vis de l'homme vicieux ou vertueux. La véritable récompense de la vertu consiste dans cette paix interne de l'ame inaltérable à tous les traits de la malice, comme la juste punition du vice, est le chagrin qui déchire ceux qui s'y livrent, malgré tous leurs efforts pour l'étouffer. C'est sentir fort peu le prix de cette tranquillité inaccessible à la violence, à l'injustice, à l'ambition, à l'envie, qui est l'effet naturel de la vertu, que de croire les personnes vertueuses moins heureuses pour les voir enveloppées aussi bien que les vicieuses, dans les traits de la méchanceté de l'homme. L'homme juste qui regarde les actions humaines du véritable côté, et qui les apprécie pour ce quelles valent, méprise hautement ces traits, il s'en moque et en prend occasion de s'humilier devant l'Etre suprême de ce qu'il lui a donné assez de force pour ne pas s'écarter aussi étrangement du chemin de la vertu.]

3°. Bien plus. Il n'est pas rare de voir l'innocence être en butte à la calomnie, et la vertu elle-même devenir l'objet de la persécution. Or dans ces cas particuliers où l'honnête homme devient, pour ainsi-dire, la victime de sa propre vertu, quelle force auront les lois naturelles, et comment pourra-t-on soutenir leur autorité ? La satisfaction intérieure que donne le témoignage d'une bonne conscience, sera-t-elle seule capable de déterminer l'homme au sacrifice de ses biens, de son repos, de son honneur et même de sa vie? Cependant ces conjonctures délicates,

reviennent assez souvent, et le parti que l'on prend alors, peut avoir des suites très-importantes et très-étendues pour le bonheur ou le malheur de la société.

[75. C'est la seule exception, suivant moi, qu'on puisse faire à la première sanction des lois naturelles. Le nombre des hommes vertueux est infiniment petit, tout comme celui des vicieux est infiniment grand. Le combat est fort inégal ; l'homme vertueux est toujours la dupe de sa vertu, lorsqu'il prétend se mesurer avec l'homme vicieux, et il est accablé par le nombre. Ainsi autant qu'il est heureux en lui-même, il est autant malheureux dans la société, dès qu'il en a besoin. C'est une vérité incontestable, que nous ne sommes portés que pour ceux qui ont des idées analogues aux nôtres ; car toute autre idée par la loi du commerce excite chez nous des mouvemens auxquels nous ne sommes pas accoutumés, et qui doivent nous être désagréables. Pour obtenir des faveurs d'une personne, il faut la connaître, et ensuite affecter les mêmes idées qu'elle a, autant qu'il est possible. Le parasite de Térence possédait parfaitement bien cet art :

.... Hisce ego non paro me ut rideant,
Sed eis ultro arrideo, et eorum ingenia admiror simul.
Quidquid dicunt, laudo : id rursum si negant, laudo id quoque.
Negat quis, nego : ait, aio. Postremo imperavi egomet mihi
Omnia assentari : is quæstus est nunc multo uberrimus.

L'analogie ou la conformité des idées, doit être

considérée comme la force attractive qui approche les hommes les uns des autres, et la diversité comme la force répulsive qui les éloigne. C'est sur cette analogie d'idées que sont ordinairement fondés la haine ou l'amour des hommes. De-là, cet instinct sûr et prompt qu'ont presque tous les gens médiocres pour connaître et fuir les hommes de mérite. Les sots, s'ils en avaient la puissance, banniraient volontiers les gens d'esprit de leur société, et répéteraient d'après les Ephésiens : *Si quelqu'un excelle parmi nous, qu'il aille exceller ailleurs*. De-là cette manière sûre de juger du caractère et de l'esprit d'un homme, par le choix de ses livres et de ses amis ; ce qui a donné lieu au proverbe dont la trivialité atteste la vérité: *Dis-moi qui tu hantes, je te dirai qui tu es*. En général toute liaison d'amitié, lorsqu'elle n'est pas fondée sur un intérêt de bienséance, d'amour, de protection, d'avarice, d'ambition, ou sur quelque autre motif pareil, suppose toujours quelque ressemblance d'idées ou de sentiment entre deux hommes. Or les idées de la vertu étant diamétralement opposées à celles du vice, la répulsion entre l'homme vertueux et l'homme vicieux doit être des plus fortes, et celui-là doit nécessairement être la victime de la mauvaise humeur de celui-ci et souvent même de sa persécution. Ce qui dégoûterait à la fin l'homme vertueux de marcher suivant les lois de la justice, et serait tenté de suivre le parasite de Térence, si une autre considération assez puissante pour l'affermir dans le che-

min de la vertu, ne lui faisait mépriser toutes les récompenses de ce monde, et les persécutions des méchants, en visant toujours aux récompenses qu'il attend de l'Etre des êtres.

Ajoutons encore qu'il arrive très-souvent que les méchants, à la faveur de leur stupidité, de leur inattention et de leur attachement aux plaisirs sensuels, dans lesquels ils sont plongés, trouvent le moyen d'imposer silence aux reproches de leur conscience. Ils ne sentent que très-faiblement la confusion et les remords, qui devraient être les fruits naturels de leur conduite vicieuse. Ils surmontent souvent par la bonté de leur tempérament, et par leur constitution vigoureuse, les maladies, qui devraient être les suites naturelles de leur intempérance et de leurs débauches. Ils possèdent quelquefois, malgré leurs déréglemens, une santé aussi ferme, que ceux qui vivent d'une manière sobre et régulière. Et quoique l'injustice, la fraude, la violence, la cruauté traînent après elles, généralement parlant, mille conséquences tristes et fatales, il arrive pourtant assez souvent que toutes ces calamités ne tombent pas précisément sur ceux qui ont la plus grande part à ces crimes; elles tombent assez ordinairement sur ceux qui en sont les moins coupables. D'un autre côté la vertu, la piété, la tempérance, la sobriété, la fidélité, l'honneur et la charité ne reçoivent pas toujours parmi les hommes la récompense qui leur est due. Elles sont, à la vérité, les vraies sources de la félicité; elles procurent personnellement à ceux

qui les pratiquent, la paix de l'ame, le contentement d'esprit, et plusieurs autres grands avantages, tant pour le corps que pour l'ame; mais l'expérience nous montre que les fruits que le public retire de la pratique des vertus, qui ont la société en général pour objet, ne sont pas fort considérables, par la raison que nous venons d'en indiquer. Les vices de la plus grande partie du genre humain, l'emportent tellement sur la raison et sur la nature, qu'il n'est pas rare d'y trouver la vertu opprimée. Les plus gens de bien sont si éloignés de jouir des avantages que leur vertu devrait leur procurer naturellement et dans l'ordre, que cette vertu même leur attire souvent les plus grandes calamités temporelles. C'est une chose qui n'est que trop connue, que les gens de biens gémissent très-souvent sous le poids des afflictions; qu'ils sont livrés en proie à l'ambition et à l'avarice des méchants : et que leur bonté même les expose quelquefois aux plus cruelles et aux plus injustes persécutions. Dans toutes ces occasions, la providence ne paraît presque point s'intéresser à la protection des personnes justes. Et non-seulement cela, mais il arrive aussi très-souvent que dans les châtimens où la main de Dieu se manifeste d'une manière plus sensible, les justes sont frappés avec les coupables, et que mêlés ensemble dans le train des affaires du monde, ils sont enveloppés aussi dans les mêmes calamités.]

§. XIII. Tel est au vrai l'état des choses. D'un côté l'on voit qu'en général l'observation des lois

naturelles peut seule mettre quelque ordre dans la société, et faire le bonheur des hommes; mais d'un autre côté il paraît que la vertu et le vice ne sont pourtant pas toujours distingués suffisamment par leurs effets et par leurs suites communes et naturelles, pour faire prévaloir l'ordre en toute rencontre.

De-là nait une difficulté très-forte, contre le systême moral que nous avons posé. Toute loi, dira-t-on, doit avoir une sanction suffisante pour déterminer une créature raisonnable à obéir, par la vue de son propre bien et de son intérêt, qui est toujours le grand mobile de ses actions. Or, quoique le systême moral dont vous avez parlé, donne en général un grand avantage à ceux qui le suivent, sur ceux qui ne le suivent pas; cet avantage n'est pourtant pas si grand, ni si sûr, qu'on puisse en chaque cas particulier être par-là suffisamment dédommagé des sacrifices que l'on doit faire pour remplir son devoir. Ce systême n'est donc pas encore muni de toute l'autorité et de toute la force nécessaires pour le but que Dieu se propose; et le caractère de la loi, sur-tout d'une loi qui émane d'un être tout-sage, demande encore une sanction plus marquée, plus sûre et plus étendue.

[76. On pourrait, peut-être, nous opposer l'opinion des Stoïciens, qui soutenaient que la vertu était seule suffisante à elle-même, qu'elle faisait son propre bonheur, et qu'elle portait avec elle sa récompense dans tous les cas, sans même en excepter ceux que nous avons exceptés jus-

qu'ici, où les hommes se trouvent pour l'amour de la vertu en butte aux plus grandes calamités. Les philosophes, qui n'avaient point de certitude d'une vie avenir (quoiqu'ils la missent au rang des choses fort probables) et qui ne voulaient pourtant pas abandonner la cause de la vertu ne pouvaient la défendre, qu'en soutenant qu'elle était absolument suffisante par elle-même à faire le bonheur de ceux qui la pratiquaient. Ils auraient dû raisonner tout autrement qu'ils ne faisaient. Ils auraient dû conclure que, puisque la vertu n'est pas suffisante à elle-même, et que malgré son insuffisance, elle est digne d'être recherchée avec empressement, elle doit être nécessairement récompensée dans une autre vie.

Il n'y a personne qui ne doive convenir, que la vertu a une beauté intrinsèque, qui la rend aimable par elle-même, indépendamment d'aucune récompense. Mais supposé qu'un homme souffre la mort pour l'amour de la vertu, s'il n'a d'autre bonheur à attendre, que celui que lui procure le contentement intérieur qui naît du sentiment qu'il a fait courageusement son devoir, et qu'il s'est inviolablement attaché aux règles de la justice, et s'il n'y a point d'heureux avenir, où il recueille le fruit de sa perservérance dans le bien, peut-on dire qu'il soit plus heureux en effet, que celui qui meurt martyr d'une fausse opinion qu'il a entrepris de soutenir par caprice et par entêtement? Il faudra dire au contraire, supposé que la vertu n'ait point de récompenses à attendre dans l'avenir, que Dieu lui a donné

des charmes si puissants, et qu'elle se captive si nécessairement l'esprit et le cœur humain, que l'homme ne peut s'empêcher de se déclarer pour elle; et que malgré cela, le créateur l'a laissée destituée de motifs suffisants pour porter les hommes à soutenir vigoureusement son parti. J'avoue que quelques-uns des anciens philosophes ont dit de très-belles choses sur ce sujet, et qu'il y a eu quelques héros qui ont donné des exemples de vertus tout-à-fait extraordinaires. Mais aussi il est très-évident que si vous ôtez l'espoir de la récompense, vous ôtez à la vertu ce qui porte les hommes en général le plus efficacement à la pratiquer. Car il n'est pas possible ni même raisonnable que les hommes renoncent à la vie pour prendre le parti de la vertu, si l'attachement qu'ils ont pour elle ne leur doit procurer aucun avantage après la mort. On ne saurait disconvenir que la vertu élevée sur son trône, et jouissant sans aucun empêchement de tous les biens, qui en sont l'appanage, ne soit le souverain bien; puisqu'alors elle renferme la jouissance de Dieu lui-même, dont elle est l'imitation. Mais de la manière dont les choses vont dans le monde, et vu l'état où nous les voyons aujourd'hui, il est clair que la pratique de la vertu n'est pas elle-même le souverain bien, mais seulement le chemin qui y mène. Il en est comme d'un homme qui court dans la carrière: sa course n'est pas le prix, qu'il se propose : elle n'est que le moyen dont il se sert pour y parvenir.]

Les législateurs et les politiques l'ont bien com-

pris, en tâchant, comme ils le font, d'y suppléer autant qu'il est en leur pouvoir. Ils ont publié un droit civil, qui tend à fortifier le droit naturel; ils y ont dénoncé des peines au crime, et promis des récompenses à la vertu; ils ont dressé des tribunaux. C'est là sans doute un nouvel appui pour la justice, et c'est le meilleur moyen que l'on puisse employer humainement pour remédier aux inconvéniens dont nous avons parlé. Cependant ce moyen ne pourvoit pas à tout, et laisse encore un grand vuide dans le système moral.

Car, 1°. il y a plusieurs maux, tant naturels que provenans de l'injustice des hommes, dont tout le pouvoir humain ne saurait garantir les plus honnêtes gens.

[77. Les Stoïciens eux-mêmes qui faisaient sonner si haut le prix de la vertu, ne pouvant pas cacher la somme des maux tant naturels que ceux qui provenaient de la méchanceté des hommes, trouvaient souvent la mort préférable à la vie. *Sors de la vie*, disait Marc-Aurèle, cette ame si douce, *si elle te devient à charge*; *mais sors en sans plainte et sans murmure, comme d'une chambre qui fume* (1). Sénéque parle avec bien plus de force encore de ce prétendu remède à une vie malheureuse. Il s'étonne même que quelques philosophes aient pu penser différemment. Quelle magnifique description nous fait-il de la mort de Caton (2)? Quelles louanges ne donne-t-il pas à ce jeune Lacédémonien, qui aima

(1) Lib. V, §. XXX.
(2) *De Provid.*, cap. II.

mieux se casser la tête que de faire le service des esclaves (1)? A ce Germain destiné au combat des bêtes, qui avala l'éponge qui servait à nettoyer les ordures (2)? Mais rien ne fait mieux connaître combien ces vertueux philosophes étaient sensibles aux maux de cette vie, et combien peu ils l'estimaient, que l'histoire qu'il ajoute. Marcellinus, ennuyé d'une longue maladie, hésitait à se donner la mort; et cherchait qui l'encourageât. *Tu fais bien des consultations pour peu de chose*, lui dit un philosophe de cette secte, qu'il avait envoyé chercher, *la vie n'est rien, tu la partages avec les esclaves et les animaux: mais la mort peut être belle, et il n'est pas nécessaire, pour savoir mourir, d'être fort brave, ni fort malheureux, il suffit d'être ennuyé.* Marcellinus persuadé, accomplit son dessein par une mort que Sénéque appelle *délicieuse* (3). Or si les Stoïciens qui de tout temps ont été regardés comme les personnes les plus vertueuses, qui exaltaient le pouvoir de la vertu jusqu'à l'enthousiasme; si les Stoïciens, dis-je, malgré tous les soins des plus sages législateurs, trouvaient assez de maux dans cette vie, pour envisager la mort comme très-peu de chose en comparaison d'une vie infortunée; que devrons-nous en conclure, nous qui, tout en avouant le prix de la vertu, ne reconnaissons pas en elle-même une

(1) Epist. LXXVII.
(2) Epist. LXX.
(3) Epist. LXXVII.

force capable de déterminer l'homme à agir uniquement et seulement pour elle-même ?]

2°. Les lois humaines ne sont pas toujours dressées conformément à la justice et à l'équité.

[78. On doit les lois civiles au besoin, souvent au crime, et rarement à la prévoyance. Aristote voulait satisfaire tantôt sa jalousie contre Platon, tantôt sa passion contre Alexandre. Platon était indigné contre la tyrannie du peuple d'Athènes. Machiavel était plein de son idole, le duc de Valentinois. Thomas More, qui parlait plutôt de ce qu'il avait lu, que de ce qu'il avait pensé, voulait gouverner tous les états avec la simplicité d'une ville Grecque. Arrington ne voyait que la république d'Angleterre, pendant qu'une foule d'écrivains trouvaient le désordre partout où il ne voyaient point de couronne. Les lois ressentent toujours les passions et les préjugés du législateur. Quelquefois elles passent au travers et s'y teignent ; quelquefois elles y restent et s'y incorporent. C'est en vain qu'on y cherche alors l'équité et la justice. Un coup d'œil rapide sur l'histoire de la législation nous en convaincra pleinement.

Chez les Babyloniens et chez d'autres peuples (1), la loi ordonnait aux femmes de se prostituer une fois en leur vie, dans le temple de Vénus, à un étranger. On consacrait à la prostitution toutes les années un certain nombre de femmes et de filles. Et Strabon ajoute que de

(1) Herod. lib. II, n°. 199. Ælian. Var. Hist., lib. IV, cap. I. Strabo, lib. XI. Justin., lib. XVIII, cap. V.

temps immémorial, c'était une coutume en Chypre, d'envoyer à certains jours, les filles sur les bords de la mer offrir, en se prostituant, leur virginité, à Vénus, comme un tribut qu'elles lui payaient pour le reste de la vie qu'elles devaient passer dans la chasteté. *Pro reliqua pudicitia libamenta Veneri soluturas* (1).

Il n'était pas permis à Sparte de paraître trop gras et trop bien nourri. Un Spartiate auquel on trouvait trop d'embonpoint, en était puni et châtié sévèrement (2).

Si un esclave, dit Platon, se défend et tue une homme libre, il doit être traité comme un parricide (3). Voilà une loi civile qui punit la défense naturelle.

Que doit-on penser de cette loi qui fut faite à Rome durant un interrègne, que le dictateur pourrait faire mourir ceux des citoyens qu'il voudrait sans les entendre ?

Un père, chez les mêmes Romains, c'est-à-dire, chez ces législateurs de l'humanité, pouvait obliger sa fille à répudier son mari, quoiqu'il eût lui-même consenti au mariage. Mais il est contre la nature que le divorce soit mis entre les mains d'un tiers. Si le divorce est conforme à la nature, il ne l'est que lorsque les deux parties ou au moins une d'elles, le demandent; mais lorsque ni l'une ni l'autre n'y consentent ;

(1) Lib. XVIII, cap. V.
(2) Ælian. Var. Hist, lib. XIV, cap. VII.
(3) Liv. IX des Lois.

suivant moi, c'est un monstre que le divorce et la faculté du divorce ne peut être donnée qu'à ceux qui éprouvent les incommodités du mariage et qui sentent le moment où ils ont intérêt de le faire cesser.

La loi qui sous Henri VIII, condamnait un homme, sans que les témoins lui eussent été confrontés, était contraire à la défense naturelle ; en effet, pour qu'on puisse condamner, il faut bien que les témoins sachent que l'homme contre qui ils déposent, est celui que l'on accuse, et que celui-ci puisse dire, ce n'est pas moi dont vous parlez.

La loi passée sous le même règne, qui condamnait toute fille qui ayant eu un mauvais commerce avec quelqu'un, ne le déclarerait point au Roi, avant de l'épouser, blessait la pudeur naturelle. Il est aussi déraisonnable d'exiger d'une fille qu'elle fasse une telle déclaration, que de demander d'un homme qu'il ne cherche pas à défendre sa vie.

La loi d'Henri II, qui condamne à mort une fille dont l'enfant a péri, en cas qu'elle n'ait point déclaré au magistrat sa grossesse, n'est pas moins contraire à la défense naturelle. Il suffisait de l'obliger d'en instruire une de ses plus proches parentes qui veillât à la conservation de l'enfant. Quel autre aveu pourrait-elle faire dans ce supplice de la pudeur naturelle? L'éducation a augmenté en elle l'idée de la conservation de cette pudeur, et à peine dans ces momens est-il resté en elle une idée de la perte de la vie.

Le degré le plus haut d'injustice et de démence auquel puisse se porter la soif de la vengeance, c'est lorsque sans distinguer l'innocent du coupable, elle éclate contre les parents du criminel, et même contre les animaux qui lui appartiennent. Comment est-il possible que des lois positives aient non-seulement toléré, mais encore expressément autorisé de telles barbaries? Suivant une loi des Athéniens, un homme qui commettait un sacrilége, ou qui trahissait sa patrie, était banni avec tous ses enfants. Lorsque l'on faisait mourir un tyran, on immolait pareillement ses enfants. Par une loi des Macédoniens, le châtiment de la trahison s'étendait jusques sur les parents du criminel. Suivant une loi des Scythes, quand un coupable était puni de mort, on faisait mourir avec lui tous ses fils, les filles seules étaient épargnées. Les lois des Bavarois défendaient aux ecclésiastiques, l'usage des femmes, *de peur*, comme il est dit dans le texte, que le peuple *ne fût exposé à subir la peine de mort, à raison du crime de son pasteur*. Tout le monde sait qu'en Angleterre le meurtre commis par un homme qui était d'une certaine tribu était vengé non-seulement sur le criminel, et sur ses parents, mais encore sur la tribu entière.

On croit lire l'histoire des Lestrigons et des Antropophages, quand on jette les yeux sur l'ancienne législation de presque tous les peuples. Les législations étaient pourtant fondées sur un principe d'équité, mais mal conçu, et plus mal combiné dans les conséquences par la plupart des

législateurs. En effet, suivant la loi naturelle, la personne offensée acquiert le droit de punir le coupable d'une manière proportionnée à l'injure qu'il en a reçue, et le coupable intimement convaincu de la validité de ce droit, reconnaît qu'il doit s'y soumettre. C'est d'après ce principe qu'on a considéré le châtiment comme une espèce de dette que le criminel est obligé de payer à la personne offensée. Cette observation très-vraie en elle-même, a produit, par analogie la plus fausse des conséquences, et a occasioné la plus injuste des législations, qui pourtant a été presque généralement adoptée autrefois. On a cru que de même qu'un débiteur pouvait transporter sa dette, et payer pour autrui, de même aussi on pouvait substituer à la punition, une personne qui se chargeât de la dette, et qui subit la peine qu'un autre méritait. De ce système absurde, on alla bientôt jusqu'à se persuader qu'on pouvait expier les attentats les plus affreux, les actions les plus criminelles, sans même qu'il fût nécessaire, ni de se repentir, ni de se réformer. Quand les personnes offensées eurent une fois consenti à s'appaiser par le supplice des représentants, et quand la corruption générale eut rendu les ames plus vénales, on en vint à la folle législation de la composition pour crime, moins cruelle en apparence, mais mille fois plus horrible en effet, puisqu'au moyen de ces compositions, les scélérats pouvaient impunément se baigner dans le sang de ceux qu'ils haïssaient, ou qu'ils croyaient avoir intérêt de détruire. Mais

tirons le rideau sur cet horrible tableau des préjugés, de la barbarie, et de la cruauté de l'humaine législation.]

3°. Quelques justes qu'on les suppose, elles ne sauraient s'étendre à tout.

[79. Car tout ce qui regarde les mœurs, tout ce qui regarde les règles de la modestie, ne peut guère être compris sous un code de lois. Il est aisé de régler par des lois ce qu'on doit aux autres; mais il est difficile d'y comprendre ce qu'on se doit à soi-même. Le tribunal domestique des romains en est une preuve.]

4°. Leur exécution est quelquefois commise à des hommes faibles, peu éclairés ou corruptibles.

[80. Démosthène nous assure qu'il était inoui que quelqu'un se fût plaint d'une sentence injuste de l'Aréopage (1), et l'histoire ne parle jamais de cette auguste compagnie que pour vanter ses lumières, et en faire l'éloge. Mais malheureusement l'Aréopage n'existe plus. On ne juge plus pendant la nuit, ni en plein air (*sub dio*) on ne défend plus aux parties de se servir de la voix des orateurs, qui fort souvent n'est propre qu'à prêter aux crimes les couleurs de l'innocence.]

5°. Quelque intégrité qu'ait un Magistrat, il échappe bien des choses à sa vigilance; il ne saurait ni tout voir, ni tout redresser.

[81. Car malgré son intégrité et ses lumières, s'il en a, il est toujours homme, et par-là

(1) In Aristocrat.

même sujet à se tromper, et à manquer de forces suffisantes pour réparer tous les désordres d'une société.]

6°. Enfin il n'est pas sans exemple que la vertu, au lieu de trouver un protecteur dans son juge, n'y rencontre qu'un ennemi puissant. Quelle ressource restera-t-il alors à l'innocence, et à qui aura-t-elle recours, si le bras même qui doit la protéger et la défendre, se trouve armé contre elle?

§. XIV. Ainsi la difficulté subsiste toujours, et elle est de grande conséquence, puisque d'un côté elle porte contre le plan de la providence divine, et que de l'autre elle peut beaucoup affaiblir ce que nous disions de l'empire que doit avoir la vertu, et de sa liaison nécessaire avec la félicité de l'homme.

Une objection si grave, et qui a été élevée de tout temps, mérite bien qu'on s'applique à la résoudre. Mais plus elle est grande et réelle, plus il est probable qu'elle doit avoir son dénoûment. Car comment croire que la sagesse divine eût laissé une telle imperfection et une telle énigme dans l'ordre moral, elle qui a si bien réglé toutes choses dans le monde physique?

Voyons donc si de nouvelles réflexions sur la nature et la destination de l'homme, ne nous feraient point trouver, ailleurs que dans la vie présente, l'ouverture que nous cherchons. Ce qui a été dit des suites naturelles de la vertu et du vice sur la terre, nous montre déjà une demi-sanction des lois naturelles; voyons si nous n'en

trouverons point une entière et proprement dite, dont l'espèce, le degré, le temps et la manière dépendent du bon plaisir du législateur, et qui suffise pour faire toutes les compensations que demande l'exacte justice, et pour mettre à cet égard, comme à tout autre, le système des lois divines fort au-dessus des lois humaines.

CHAPITRE XII.

2°. *Preuves de l'immortalité de l'ame. Qu'il y a une sanction proprement dite des lois naturelles.*

§. I. La difficulté dont nous venons de parler, et que nous devons éclaircir dans ce chapitre, suppose, comme l'on voit, que le système de l'homme est absolument borné à la sphère de la vie présente, qu'il n'y a point d'état à venir, et que par conséquent il n'y a rien à attendre de la sagesse divine en faveur des lois naturelles, au-delà de ce qui se manifeste en ce monde.

Si l'on pouvait donc prouver au contraire, que l'état présent de l'homme n'est que le commencement d'un système plus étendu; et que d'ailleurs la volonté de Dieu est véritablement de donner aux règles de conduite qu'il nous prescrit par la raison, toute l'autorité des lois, en les fortifiant d'une sanction proprement dite; nous pourrions enfin conclure qu'il ne manque rien à la perfection du système moral.

§. II. Les sentimens se trouvent partagés sur ces questions importantes. Quelques-uns soutiennent que la raison seule fournit des preuves claires et démonstratives, non seulement des récompenses et des peines d'une vie à venir; mais encore d'un état d'immortalité. D'autres, au contraire, prétendent qu'en ne consultant que la raison, on ne trouve qu'obscurité et incertitude; et que, loin d'avoir ici une démonstration, on n'a même aucune probabilité qu'il y ait une autre vie.

C'est peut-être aller trop loin de part et d'autre, que de raisonner de cette manière. Comme il s'agit ici d'un point qui dépend uniquement de la volonté de Dieu, le meilleur moyen de connaître cette volonté, serait sans doute une déclaration expresse de sa part. Mais renfermés dans le cercle des connaissances naturelles, il faut voir si, indépendamment de cette première voie, le seul raisonnement peut nous donner sur ce sujet des lumières sûres, ou nous fournir des conjectures et des présomptions assez fortes, pour en inférer avec quelque certitude quelle est l'intention de Dieu. Pour cet effet, considérons encore de plus près la nature de l'homme et son état présent; consultons les idées que la droite raison nous donne des perfections de Dieu, et du plan qu'il s'est formé par rapport au genre humain, pour tâcher de connaître enfin quelles suites doivent avoir les lois naturelles qu'il nous a données.

§. III. Quant à la nature de l'homme, il s'agit d'abord de savoir si la mort est véritablement le

dernier terme de notre existence, et si la dissolution du corps entraîne nécessairement l'anéantissement de l'ame; ou bien si notre ame est immortelle; c'est-à-dire, si elle subsiste après la mort du corps?

Or non-seulement l'immortalité de l'ame n'a en elle-même rien d'impossible, mais la raison nous fournit des conjectures très-fortes que telle est en effet sa destination. Les observations des plus habiles philosophes vont à distinguer absolument l'ame du corps, comme étant d'une nature essentiellement différente. 1°. En effet, nous ne voyons point que les facultés de l'ame, l'intelligence, la volonté, la liberté, avec toutes les opérations qu'elles produisent, aient aucun rapport avec celle de l'étendue, de la figure et du mouvement, qui sont les propriétés de la matière. 2°. Il semble même que l'idée que nous avons de la substance étendue, comme purement passive, est absolument incompatible avec cette activité propre et interne qui caractérise l'être pensant. Le corps ne se met point en mouvement de lui-même; mais l'esprit trouve en soi le principe de ses propres mouvemens. Il agit, il pense, il veut, il fait agir le corps; il tourne ses opérations comme il lui plaît; il s'arrête, il va en avant, ou il revient sur ses pas. 3°. On observe encore que ce qui pense en nous est un être simple, unique et indivisible; puisqu'il rassemble toutes les idées et les sensations comme en un point; en les comprenant, les sentant et les comparant, etc.; ce qui

ne saurait se faire dans un être composé de plusieurs parties.

§. IV. Il paraît donc que notre ame est d'une nature particulière ; qu'elle n'a rien de commun avec les êtres grossiers et matériels, mais que c'est une pure intelligence qui participe en quelque sorte à la nature de l'intelligence suprême. C'est ce que CICÉRON a fort bien exprimé. « On ne » peut absolument, dit-il, trouver sur la terre » l'origine des ames. Car il n'y a rien dans les » ames qui soit mixte et composé ; rien qui pa- » raisse venir de la terre, de l'eau, de l'air ou du » feu. Tous ces élémens n'ont rien qui fasse la » mémoire, l'intelligence, la réflexion ; qui puisse » rappeler le passé, prévoir l'avenir, embrasser » le présent. Jamais on ne trouvera d'où l'homme » reçoit ces divines qualités ; à moins que de re- » monter à un Dieu. Et par conséquent l'ame est » d'une nature singulière, qui n'a rien de com- » mun avec les élémens que nous connaissons. » Quelle que soit donc la nature d'un être qui « a sentiment, intelligence, volonté, principe » de vie ; cet être là est céleste, il est divin, et » dès là immortel (1). »

---

(1) « Animorum nulla in terris origo inveniri potest ; nihil enim est » in animis mixtum atque concretum, aut quod ex terra natum atque » fictum esse videatur : nihil ne aut humidum quidem, aut flabile, aut » igneum. His enim in naturis nihil inest, quod vim memoriæ, mentis, » cogitationis habeat ; quod et præterita teneat et futura provideat et » complecti possit præsentia : quæ sola divina sunt ; nec invenietur » unquam, unde ad hominem venire possint, nisi a Deo. Singularis » est igitur quædam natura atque vis animi, sejuncta ab his usitatis

Cette conclusion est très-juste. Car si l'ame est essentiellement distincte du corps, la destruction de l'un n'entraîne pas nécessairement celle de l'autre; et jusque-là rien n'empêche que l'esprit ne subsiste malgré la ruine du bâtiment fragile où il habitait.

§. V. Si l'on dit que nous ne connaissons pas assez la nature intime des substances, pour décider que Dieu n'ait pas pu attacher la pensée à quelque portion de matière : je réponds, que nous ne pouvons pourtant juger des choses que suivant leur apparence et selon nos idées; autrement tout ce qui ne serait pas fondé sur une démonstration rigoureuse, deviendrait incertain dans les sciences; ce qui aboutirait à une sorte de pyrrhonisme. Tout ce que la raison exige ici de nous, c'est que nous fassions un juste discernement de ce qui est douteux, probable ou certain; et comme tout ce que nous connaissons de la matière ne paraît avoir aucune affinité avec les facultés de notre ame, et que même nous trouvons dans l'une et dans l'autre des qualités qui paraissent incompatibles : ce n'est point mettre des bornes à la puissance divine; c'est plutôt suivre les notions que la raison nous donne, que d'assurer qu'il est très-probable que ce qui pense en nous est d'une nature essentiellement distincte de celle du corps.

» notisque naturis. Ita quicquid est illud, quod sentit, quod sapit, » quod vult, quod viget, cœleste et divinum est, ob eamque rem æter» num sit necesse est. » *Cic.* Tuscul. Disp., lib. I, cap. XXVII.

§. VI. Mais quelle que soit la nature de l'ame, et lors même que, contre toute apparence, on la supposerait corporelle, il ne s'ensuivrait nullement que la mort du corps dût nécessairement procurer l'anéantissement de l'ame. Car nous ne voyons aucun exemple de l'anéantissement proprement dit. Le corps lui-même, quelque inférieur qu'il soit à l'ame, n'est pas anéanti par la mort. Il souffre à la vérité une grande altération : mais sa substance demeure toujours essentiellement la même ; il ne lui arrive qu'un changement de modification ou de forme. Pourquoi donc l'ame serait-elle anéantie ? Elle éprouvera, si l'on veut, de son côté un changement : elle se trouvera dégagée des liens qui l'attachaient au corps, et ne pourra plus opérer avec lui. Mais s'ensuit-il de là qu'elle n'existe pas séparément, ou qu'elle perde sa qualité essentielle, qui est l'intelligence ? C'est ce qui ne paraît pas ; l'un ne suit point de l'autre.

Ainsi, quand même on ne pourrait pas décider sur la nature intrinsèque de l'ame, ce serait toujours aller plus loin qu'il ne faut, et conclure au-delà de ce que le fait nous présente, que de soutenir que la mort entraîne nécessairement la destruction totale de l'ame. La question revient donc toujours à ceci : Dieu veut-il anéantir l'ame, ou la conserver ?

[82. Cet argument tiré de la nature de l'ame mérite d'être mis dans un plus grand jour : ce qui placera la question dans son véritable point de vûe.

La question de l'immortalité de l'ame est étroitement liée avec ce que nous appelons spiritualité;

ou pour parler avec plus de clarté, on ne peut pas démontrer l'immortalité de l'ame, sans premièrement avoir montré que sa nature est essentiellement différente de celle du corps.

C'est un principe incontestable que les opérations des êtres sont analogues à leur nature qui est la cause de ces opérations, et que l'essence des êtres est l'assemblage de leurs propriétés essentielles ; et par conséquent le même être naturel ne peut ni produire des opérations contradictoires, ni être doué de propriétés qui se détruisent réciproquement. De façon que les opérations contradictoires, de même que les propriétés qui se détruisent réciproquement sont un argument certain que les êtres où on les découvre, sont d'une nature et d'une essence différentes. Or les opérations de l'ame sont contradictoires aux opérations du corps : les propriétés de l'une se détruisent réciproquement avec les propriétés de l'autre.

Quant aux opérations, tous les philosophes sont d'accord que celles du corps se réduisent toutes au mouvement, et celles de l'ame à la pensée. Or le mouvement est une opération contraire à la pensée. Le mouvement est l'effet de la force motrice qu'on ne peut communiquer qu'à un être étendu, solide et doué de force d'inertie, suivant les lois les plus communes de la physique. Mais la pensée ne saurait se trouver dans un être étendu, solide et doué de force d'inertie.

Je dis d'abord que la pensée ne peut absolument convenir à un être étendu. Car tout être étendu est composé de parties. Or je demande,

la faculté de penser se trouve-t-elle dans chacune des parties de l'être étendu, ou seulement dans leur composition? Si elle se trouve dans chacune de ses parties, toutes excepté une, seront superflues, à moins qu'on ne veuille admettre dans l'homme un nombre infini de facultés de penser; ce qui serait absurde. Si c'est dans la composition de ces parties que la faculté de penser se trouve, comme la composition n'est qu'une modification des parties, la faculté de penser existerait dans une modification; ce qui serait encore plus absurde. De plus, si l'être pensant pouvait être étendu, il n'y aurait point de raison suffisante de la placer dans une partie de notre corps plutôt que dans une autre, ainsi qu'on devrait la répandre dans tout le corps; or rien de plus contraire à l'expérience. Coupez les bras ou les jambes d'un homme vous ne divisez ni ne diminuez en aucune manière son esprit, il demeure toujours semblable à lui-même et suffisant à toutes ses opérations comme il était auparavant. Or si la faculté de penser ne peut pas exister dans une substance étendue, dans un corps, il faut nécessairement qu'elle se trouve dans une substance essentiellement différente du corps, et principalement très-simple.

2.° La faculté de penser ne peut pas exister dans une substance solide. Car lorsque nous raisonnons nous comparons plusieurs idées. Appelons cette action de raisonner A, et les idées que nous comparons, B, C, D, E et que ces idées soient des mouvemens d'un être étendu G.

On ne peut pas comparer ces idées sans qu'elles se trouvent toutes à la fois réunies dans l'action A, qui est le raisonnement. Or cela se fait, ou parce que autant de particules du solide G, qui soutiendront les quatre différents mouvemens des idées B, C, D, E, se réduiront à une seule partie en se pénétrant, ou parce que ces quatre différents mouvemens passeront à la même particule, ayant laissé en arrière celles où elles subsistaient. Dans ce dernier cas, les mouvemens existeraient sans le corps, ce qui est absurde; mais dans le premier, les particules se pénétreraient : ce qui est incompatible avec la solidité.

5.° La faculté de penser est libre : nous pouvons continuer notre pensée sur un objet, nous pouvons la discontinuer et la tourner sur d'autres; et cela sans qu'une cause externe nous y détermine : or cela est opposé à l'inertie des corps, source des lois suivantes. 1.° *Chaque corps persévère dans son état de repos ou de mouvement uniforme en ligne droite, à moins qu'il ne soit forcé à changer d'état par des forces qui lui sont imprimées.* 2.° *Le changement de mouvement est toujours proportionnel à la force mouvante imprimée, et il se fait dans la ligne droite selon laquelle cette force est imprimée.* 3.° *A chaque action est toujours opposée une réaction égale : ou bien les actions mutuelles des corps les uns sur les autres sont toujours égales, et ont des directions contraires.* Cette propriété des corps s'oppose tellement à la liberté des opérations de l'ame, que tout homme qui

raisonne doit être pleinement convaincu de la différence essentielle des deux substances. Je me borne à ce petit nombre de réflexions également simples et incontestables; tâchons seulement ici de répondre suivant nos principes à l'objection de Locke, que Burlamaqui propose (§ V.) et afin qu'elle ne fasse point d'illusion à ceux pour qui principalement nous avons pris la plume, nous l'exposerons dans le style le plus séduisant d'un soi-disant philosophe de nos jours.

« Je suis corps, dit-il, et je pense : je n'en » sais pas davantage. Si je ne consulte que mes » faibles lumières, irai-je attribuer à une cause » inconnue, ce que je puis si aisément attribuer » à la seule cause seconde que je connais un peu? » Ici tous les philosophes de l'école m'arrêtent en » argumentant, et disent : il n'y a dans le corps » que de l'étendue et de la solidité; et il ne peut » y avoir que du mouvement et de la figure : or, » du mouvement, de la figure, de l'étendue, » et de la solidité, ne peuvent faire une pensée : » donc l'ame ne peut pas être matière. Tout ce » grand raisonnement répété tant de fois se réduit » uniquement à ceci : je ne connais que très-peu » de chose de la matière, j'en devine imparfai- » tement quelques propriétés : or je ne sais point » du tout si ces propriétés peuvent être jointes » à la pensée : donc parce que je ne sais rien du » tout, j'assure positivement que la matière ne » saurait penser. Voilà nettement la manière de » raisonner de l'école. M. Locke dirait avec sim- » plicité à ces Messieurs. Confessez que vous êtes

» aussi ignorants que moi : votre imagination et
» la mienne ne peuvent concevoir comment un
» corps a des idées ; et comprenez-vous mieux
» comment une substance telle qu'elle soit à des
» idées ? Vous ne concevez ni la matière ni l'es-
» prit : comment oserez-vous assurer quelque
» chose ? Que vous importe que l'ame soit un
» de ces êtres incompréhensibles qu'on appelle
» *matière*, ou un de ces êtres incompréhensibles
» qu'on appelle *esprit ?* Quoi ! Dieu le créateur
» de tout ne peut-il pas éterniser ou anéantir
» votre ame à son gré, quelle que soit sa sub-
» stance ? Le superstitieux vient à son tour, et
« dit qu'il faut brûler pour le bien de leurs ames
» ceux qui soupçonnent qu'on peut penser avec
» la seule aide du corps. Mais que dirait-il, si
» c'était lui-même qui fût coupable d'irréligion ?
» En effet quel est l'homme qui osera assurer
» sans une impiété absurde, qu'il est impossible
» au créateur de donner à la matière la pensée
» et le sentiment ? Voyez, je vous prie, à quel
» embarras vous êtes réduits, vous qui bornez
» ainsi la puissance du créateur ? » On connaît à
ces mots l'homme d'esprit, mais on n'y reconnaît
pas le philosophe. Où trouve-t-il, ce pauvre homme,
cette impiété absurde, en refusant au créateur
de donner à la matière la pensée et le sentiment ?
Il est aussi impossible au créateur de donner la
pensée à la matière, qu'il lui est impossible de
faire un être qui soit tout à la fois étendu et non
étendu, impénétrable et pénétrable, actif par
lui-même et doué de force d'inertie. Y a-t-il de

l'absurdité de refuser ce pouvoir au créateur ? Borne-t-on par-là son pouvoir ? Il faut avoir une métaphysique bien étrange pour raisonner de cette manière.

Nous ne connaissons ni la nature du corps, ni celle de l'ame : ces deux êtres sont juqu'à présent des êtres incompréhensibles pour nous. Rien de plus vrai. Mais faut-il pour cela conclure qu'il ne doit point nous importer que l'ame soit un de ces êtres incompréhensibles qu'on appelle *matière*, ou un de ces êtres incompréhensibles qu'on appelle *esprits ?* Conclusion vraiment digne du savoir et de la religion de l'auteur ! Faut-il donc conclure que l'ame n'est pas une substance essentiellement différente du corps ? Nous ne connaissons pas la nature du fluide électrique, ni de celle du fluide de l'aimant : faut-il donc conclure que ces deux fluides ne sont pas d'une nature différente, malgré les différentes proprietés qu'on y a découvertes ? Nous ne connaissons pas la nature de la force, ni celle de la vîtesse. Faut-il donc conclure que la force n'est pas un être différent de la vîtesse ? Toute la science de la nature ne se borne-t-elle pas à la connaissance de quelques propriétés des êtres ? Or si cette connaissance a toujours suffi aux plus grands hommes pour conclure qu'un être avait une nature essentiellement différente de celle d'un autre, parce qu'on y découvrait des propriétés et des opérations différentes ; pourquoi ne pourrons-nous pas conclure à la différence essentielle de l'ame et du corps, dès que le sens intime, les lois de

la nature, les expériences les plus triviales nous enseignent la différence essentielle, et l'opposition frappante entre les opérations et les propriétés du corps et de l'ame? Pourquoi nous taxera-t-on d'impiété, et de vouloir borner la toute puissance du créateur, lorsque nous soutenons que vu l'état présent des choses, cette même toute puissance ne peut pas faire que la matière pense?

Nous voici donc arrivé à mettre dans tout son jour la question de l'immortalité de l'ame. Nous distinguerons d'abord deux espèces d'immortalité; nous appellerons la première *intrinsèque*, et l'autre *extrinsèque*. Un être est immortel intrinsèquement, lorsque par sa nature, il ne peut pas être détruit par les autres êtres créés. Tel est tout être simple et indivisible; car 1°. cet être simple n'étant pas un corps, se dérobe à toute action des corps qui suppose une réaction, ce qui ne se trouve pas dans les êtres simples. Et qu'on n'allègue pas ici, pour éluder la force de notre raisonnement, le système de l'influence physique; ou de l'action du corps sur l'ame et de l'ame sur le corps; car nous envisageons se système pour le moins aussi absurde que celui de la matière pensante. Si donc l'ame est un être simple, incapable de recevoir les actions des êtres créés, elle sera indestructible, incorruptible, ou immortelle intrinsèquement et par sa nature. 2°. Nous ne connaissons point d'autre destruction que celle qui dérive de la séparation des parties. Un être simple, tel que l'ame, n'en ayant point, ne sera pas sujet à cette espèce de destruction. Elle ne pourra

donc périr que par l'anéantissement et la réduction au néant. Mais cette destruction surpasse les forces des causes naturelles. L'ame donc par sa nature est indestructible, et les causes créées n'ont point de prise sur elle; elle est donc intrinséquement immortelle.

L'immortalité intrinsèque, est cette qualité d'un être qui le rend indestructible vis-à-vis de tout autre être de telle nature qu'il soit; tellement que sa destruction soit contradictoire. Le seul être nécessaire est immortel extrinsèquement, car il ne reconnaît aucun être au-dessus de lui qui puisse le réduire au néant, et sa destruction est contradictoire, car il ne serait pas un être nécessaire. C'est de cette seconde espèce d'immortalité qu'il faut entendre ce que l'apôtre dit de Dieu, qu'il *possède seul l'immortalité*(1).

Lors donc qu'on demande : 1°. l'ame humaine est-elle immortelle? 2°. Peut-on démontrer l'immortalité de l'ame par la raison? S'il s'agit de l'immortalité intrinsèque, la réponse est claire, et rien de plus aisé que de démontrer par la raison tirée de la simplicité de l'ame, quelle est immortelle intrinsèquement. Mais si l'on parle de l'immortalité extrinsèque, comme ce n'est que Dieu à qui cette immortalité convient essentiellement, on ne peut pas l'attribuer à l'ame sans la faire passer en même temps du rang des êtres contingens à celui de l'être nécessaire, ce qui serait absurde. La raison nous apprend que l'ame,

(1) I. Tim. VI, vers. 16.

comme tout être contingent, a eu un commencement ; qu'une cause toute-puissante et souverainement libre l'ayant une fois tirée du néant, la tient toujours sous sa dépendance, et la peut faire cesser d'exister dès qu'elle voudra, comme elle l'a fait commencer d'exister dès qu'elle a voulu. C'est donc une grace que cet être souverain accorderait à notre ame, que de la conserver éternellement.

Or nous voici à la question. L'Être éternel lui accordera-t-il cette grace? La révélation ne nous laisse aucun doute là-dessus. Mais, indépendamment de la révélation, peut-on le *démontrer* par la raison naturelle ? Or c'est précisément ce que toute personne qui connaît ce que c'est qu'une démonstration proprement ainsi nommée, n'oserait affirmer. Il s'agit de connaître la volonté de Dieu. La raison nous fait assez clairement connaître la volonté de Dieu, quant à ce que nous devons faire, mais elle n'étend pas ses lumières jusqu'à connaître la volonté de Dieu, quant à ce qu'il fera : cette connaissance était au-dessus de notre entendement, et ne contribuait point d'ailleurs à notre bonheur.

Mais quoique la révélation seule puisse nous convaincre pleinement de cette immortalité, néanmoins on peut dire, qu'elle fournit en foule des raisons si fortes, et qui deviennent d'un si grand poids par leur assemblage, que cela nous mène à une espèce de certitude. L'auteur étale ici les principales.]

Mais si ce que nous connaissons de la nature

de l'esprit ne nous conduit point à croire qu'il soit destiné à périr par la mort, nous allons voir encore que la considération de son excellence est une présomption bien forte en faveur de son immortalité.

§. VII. Et véritablement il n'est point probable qu'une intelligence, qui est capable de connaître tant de vérités; de faire tant de découvertes, de raisonner sur une infinité de choses, d'en sentir les proportions, les convenances, les beautés; de contempler les œuvres du Créateur, de remonter jusqu'à lui, d'observer ses desseins, et d'en pénétrer les causes; de s'élever au-dessus des choses sensibles, et jusqu'à la connaissance des choses spirituelles et divines; qui peut agir avec liberté et avec discernement, et qui est capable des plus belles vertus; il n'est, dis-je, guère probable qu'un être orné de qualités si excellentes et si supérieures à celles des brutes, n'ait été fait que pour le court espace de cette vie. Les philosophes anciens étaient vivement frappés de ces considérations. « Quand » je vois, disait encore Ciceron, ce qu'il y a d'ac- » tivité dans nos esprits, de mémoire du passé, » de prévoyance de l'avenir; quand je vois tant » d'arts, de sciences et de découvertes où ils » sont parvenus, je crois et je suis pleinement » persuadé, qu'une nature qui a en soi le fonde- » ment de tant de choses, ne saurait être mor- » telle (1) ».

---

1) « Quid multa! Sic mihi persuasi, sic sentio, cùm tanta cele-

§. VIII. Telle est d'ailleurs la nature de l'esprit humain, qu'il peut toujours faire des progrès et perfectionner ses facultés. Quoique nos connaissances soient actuellement restreintes dans certaines limites, nous ne voyons point de bornes ni dans celles que nous pouvons acquérir, ni dans les inventions dont nous sommes capables, ni dans les progrès de notre jugement, de notre prudence et de notre vertu. L'homme est, à cet égard, toujours susceptible de quelque nouveau degré de perfection et de maturité. La mort l'atteint avant qu'il ait, pour ainsi-dire, achevé ses progrès, et lorsqu'il était bien capable d'aller encore plus loin. « Qui pourrait s'imaginer, dit » fort bien le spectateur Anglais (1), que l'ame » qui est capable de tant de perfections, et de » s'avancer dans l'infini en vertu et en connais» sance, dût tomber dans le néant, presqu'aussi» tôt qu'elle est créée? Cette capacité lui est» elle donnée sans aucun dessein, et n'a-t-elle » aucun usage? Une bête brute arrive à un cer» tain degré de perfection, au delà duquel elle » ne saurait passer; en très-peu d'années elle a » acquis toutes les qualités dont elle est capable, » et supposé qu'elle en vécut un million de plus, » elle serait toujours à peu près ce qu'elle est » aujourd'hui. Si l'ame d'une créature humaine

---

» ritas animorum sit, tanta memoria præteritorum, futurorumque » prudentia, tot artes, tantæ scientiæ, tot inventa, non posse eam » naturam, quæ res eas contineat, esse mortalem. » *Cicer. De Senect.*, cap. XXI.

(1) Tom. II, disc. XVIII.

» était ainsi bornée dans ses progrès, si les facultés arrivaient à leur perfection, sans qu'il y eût moyen de passer outre, je m'imaginerais qu'elle pourrait décheoir peu à peu et s'anéantir tout d'un coup. Mais est-il croyable qu'un être qui pense, qui fait tous les jours de nouveaux progrès, et qui s'élève d'une perfection à l'autre, après avoir jeté les yeux sur les ouvrages de son créateur, et avoir reconnu quelques traits de son infinie sagesse, de sa bonté et de son pouvoir sans bornes, vînt à s'éteindre dès son premier début, et lorsqu'il est encore au commencement de ses recherches? »

[83. Le plus grand obstacle des anciens épicuriens et de quelques athées modernes à la croyance de l'existence des ames après la dissolution du corps, et le précis de toutes leurs objections contre le dogme de l'immortalité des ames humaines, revient à ceci. Ils ne s'auraient, disent-ils, comprendre comment l'ame peut avoir aucune sensation, aucune perception, lorsqu'elle est séparée du corps, puisque le corps est évidemment le siége de tous les organes des sens. Mais comprennent-ils mieux, ou peuvent-ils mieux expliquer comment l'ame tandis qu'elle est dans le corps, est capable de recevoir les sensations et les perceptions par la voie des organes des sens? Ajoutez à cela, que cet argument qui porte en substance que l'ame ne peut avoir aucune perception, lorsqu'elle est privée de toutes les voies de perception, que nous connais-

sons maintenant, cet argument, dis-je, est précisément le même que celui qu'un aveugle né pourrait employer pour prouver qu'il n'y a point d'homme vivant qui puisse avoir aucune perception de la lumière ou des couleurs.

Rien n'égalait le plaisir et le contentement que les plus sensés et les plus sages d'entre les Payens sentaient à croire que leur ame était immortelle de sa nature. Cette pensée était leur plus ferme soutien, au milieu des calamités auxquelles ils se trouvaient exposés, et surtout au milieu de celles que leur vertu leur attirait. Elle leur donnait de grandes espérances d'un heureux avenir. Elle leur servait enfin de puissant motif pour s'attacher à la pratique de toutes sortes de vertus morales, et pour tenir leur corps toujours soumis à l'empire de la raison.

1°. Je dis premièrement que la pensée de l'immortalité de l'ame causait une satisfaction inexprimable aux plus sages du monde Payen. Témoin ce que dit Ciceron là-dessus. « Jamais, » dit-il, personne ne m'arrachera l'espérance de » l'immortalité (1). Si je me trompe, en croyant » les ames immortelles, je consents de tout mon » cœur de ne point revenir de cette erreur ; elle » me plait tant, que tandis que j'aurai un soufle » de vie, je ne souffrirai pas qu'on me l'arra» che (2) ».

2°. C'était leur plus ferme soutien au milieu

(1) Tusc., lib. I.
(2) De Senect., cap. XXIII.

des plus dures calamités, et surtout dans les souffrances auxquelles ils se trouvaient exposés à cause de leur vertu. « Dans cette persuasion, » dit encore Ciceron, Socrate accusé d'un crime » capital ne se mit pas en peine d'avoir des avo- » cats pour plaider sa cause, ni d'implorer la » faveur de ses juges. Au contraire, ayant pu » quelques jours avant sa mort s'échapper de la » prison, il ne voulut pas profiter de l'occasion, » et le dernier jour de sa vie fut employé à » raisonner sur cette matière (1). Car son senti- » ment était qu'il y a deux chemins, deux états » différents dans lesquels les ames entrent au » sortir de leurs corps, *un état de bonheur pour* » *les gens de bien, et un état de malheur pour* » *les méchants* : c'est là-dessus que roula tout » son entretien ».

3°. J'ajoute, en troisième lieu, que la pensée de l'immortalité de l'ame les remplissait de glorieuses espérances d'un heureux avenir. C'est ce qui paraît par ces belles paroles de Ciceron dans l'excellent traité qu'il composa sur la *vieillesse*, dans le temps qu'il commençait lui-même à en sentir les incommodités. « O! l'heureux jour, que » celui où j'aurai le bonheur d'entrer dans la » compagnie et dans l'assemblée des esprits, et » où je sortirai des embarras et de la confusion » qui règne dans ce monde ».

4°. Enfin je dis que cette pensée leur fournissait un puissant motif à la pratique des vertus

(1) Tuscul., 1.

morales, et qu'elles les animait surtout à mettre toute leur étude à tenir leurs affections corporelles sous l'empire de la raison. « Il faut, dit » Platon, mettre tout en œuvre, pour acquérir » dans cette vie, la vertu et la sagesse. Car la récom- » pense est belle, et l'espérance grande (1) ». Dans un autre endroit, après avoir fait l'énumération des avantages temporels que la vertu procure dans ce monde. « Nous n'avons pas en- » core, dit-il, fait mention des plus considé- » rables récompenses, proposées à la vertu. Car » qu'y a-t-il qui puisse être véritablement grand, » tandis qu'il est renfermé dans les bornes étroi- » tes du temps ? La plus longue vie n'est rien » en comparaison de l'éternité (2). Toutes ces » choses, dit-il encore, soit qu'on en considère » le nombre, soit qu'on en considère la » grandeur, ne sont rien en comparaison de » celles qui sont réservées à l'homme après la » mort (3). Ceux qui se flattent, dit-il enfin, » de gagner les prix de la lutte, ou de la course, » ou de tels autres jeux, se préparent au com- » bat par l'abstinence. Pourquoi nos disciples « à qui une plus grande récompense est proposée, » ne mettront-ils pas en usage, tout ce qu'ils ont » de force et de patience, pour s'en rendre » dignes » (4) ? Parole toutes semblables à celle de l'apôtre Saint Paul. I. Corinth. IX. 24.]

(1) In Phœdone.
(2) De Rep., lib. X.
(3) Ibid.
(4) Ibid., lib. VIII.

§. IX. Il est vrai que la plupart des hommes se ravalent en quelque sorte à une vie animale, et se mettent peu en peine de perfectionner leurs facultés. Mais si ces gens là se dégradent volontairement, cela ne saurait porter aucun préjudice à ceux qui soutiennent mieux la dignité de leur nature, et ce que nous disons de l'excellence de l'ame, n'en est pas moins certain. Car pour bien juger des choses, il faut les considérer en elles-mêmes et dans leur état le plus parfait.

§. X. C'est sans-doute par le sentiment naturel de la dignité de notre être et de la grandeur de notre destinée, que nous portons naturellement nos vues sur l'avenir, que nous nous intéressons à ce qui arrivera après nous, que nous cherchons à perpétuer notre nom et notre mémoire, et que nous ne sommes point insensibles au jugement de la postérité. Ces sentimens ne sont point une illusion de l'amour-propre ni du préjugé. Le désir et l'espérance de l'immortalité, sont une impression qui nous vient de la nature. Et ce désir est si raisonnable en soi, il est si utile et si bien lié avec le système de l'humanité, que l'on en peut au moins tirer une induction très-probable en faveur d'un état futur. Quelque grande que soit en elle-même la vivacité de ce désir, elle augmente encore à mesure que nous prenons plus de soin de cultiver notre raison, et que nous faisons plus de progrès dans la connaissance de la vérité et dans la pratique de la vertu. Ce sentiment devient le principe le plus sûr des actions nobles, généreuses et utiles à la

société, et l'on peut dire que sans ce principe, toutes les vues humaines seraient petites, basses et rampantes.

[84. Or, quelle apparence que Dieu ait donné aux hommes des espérances qui ne doivent jamais être remplies ; des désirs qui n'ont aucun objet qui leur réponde : et des frayeurs inévitables pour des choses qui n'ont point de réalité ?]

Tout cela semble nous indiquer clairement que par l'institution du Créateur, il y a comme une proportion et un rapport naturel de l'ame à l'immortalité. Car ce n'est point par des illusions que la sagesse suprême nous mène à son but ; et un principe si raisonnable, si nécessaire, qui ne peut produire que de bons effets, qui élève l'homme au-dessus de lui-même, qui le rend capable des plus grandes choses, et supérieur aux tentations les plus délicates et les plus dangereuses pour la vertu ; un tel principe ne saurait être chimérique (1).

[85. La connaissance que tous les hommes ont de leurs actions, ou le jugement intérieur qu'ils prononcent là-dessus, nous fournit en-

(1) Cicéron dépeint fort bien l'influence qu'ont eu de tout temps le désir et l'espérance de l'immortalité, pour exciter les hommes à tout ce qui s'est fait de grand et de beau. *Nemo unquam sine magna spe immortalitatis se pro patria offerret ad mortem. Licuit esse otioso Themistocli, licuit Epaminondæ, licuit, ne et vetera et externa quæram, mihi: sed nescio quo modo inhæret in mentibus quasi sæculorum quoddam augurium futurorum; idque in maximis ingeniis altissimisque animis existit maximè, et apparet facillimè. Quo quidem dempto, quis tam esset amens, qui semper in laboribus et periculis viveret?* Tusculan. Quæst., lib. I, cap. XV.

core une preuve d'un état avenir. C'est ce que l'apôtre S. Paul exprime en ces termes : « Les Gentils n'ayant point la loi sont loi à eux-» mêmes. Ils montrent l'œuvre de la loi écrite » en leurs cœurs. Leur conscience leur rendant » témoignage, et leurs pensées s'accusant entre » elles ou s'excusant (1) ». En effet, il n'y a point d'homme qui après avoir fait quelque action de bonté, de courage et de générosité ne s'applaudisse dans le fond de son ame de l'avoir faite. Il n'y a point d'homme, au contraire, qui ne se condamne lui-même, et qui ne se fasse de secrets reproches, lorsqu'il lui arrive de commettre des actions basses, vilaines, malhonnêtes et méchantes. Les premiers sont remplis de glorieuses espérances, dans l'attente d'une récompense. Les autres sont dans une agitation continuelle, et tremblent dans la crainte de la punition. Or, il n'est nullement probable, que Dieu, qui ne fait rien en vain, ait donné à l'homme une ame qui prononce nécessairement sur elle-même, un jugement qui ne doit jamais avoir de suite, et qui soit perpétuellement agitée dans l'appréhension d'une sentence qui ne doit jamais être mise en exécution.]

Ainsi tout concourt à nous persuader que notre ame doit subsister après la mort. Ce que nous connaissons de la nature de notre esprit, son excellence, ses facultés toujours susceptibles

(1) Rom. II, 14, 15.

d'une plus grande perfection ; cette disposition qui nous porte à nous élever au-dessus de la vie présente, et à désirer l'immortalité ; ce sont là autant d'indices naturels et de présomptions très-fortes, que telle est effectivement l'intention du Créateur.

§. XI. Ce premier point ainsi éclairci, est d'une grande importance pour notre question principale, et répond déjà en partie à la difficulté que nous examinons. Car dès que l'on suppose que l'ame subsiste apres la dissolution du corps, rien n'empêche que l'on dise, que ce qui manque dans l'état présent à la sanction des lois naturelles, s'exécutera dans la suite, si la sagesse divine le trouve à propos.

Nous venons de considérer l'homme du côté *physique*, et cela nous donne déjà une ouverture très-favorable pour trouver ce que nous cherchons. Voyons à présent si en considérant l'homme du côté *moral*, c'est-à-dire, comme un être capable de règle, qui agit avec connaissance et par choix, et nous élevant ensuite jusqu'à Dieu, nous ne découvrirons pas de nouvelles raisons et des présomptions toujours plus fortes d'une vie à venir, d'un état de récompense et de punition.

Ici l'on ne peut se dispenser de répéter une partie des choses qui ont déjà été dites dans cet ouvrage, parce qu'il s'agit d'en prendre le résultat ; la vérité que nous voulons établir, étant comme la conclusion de tout le système. C'est ainsi qu'un peintre, après avoir tra-

vaillé séparément chaque partie de son tableau, ne laisse pas de les retoucher toutes à la fois, pour produire ce qu'on appelle l'harmonie et l'effet total.

§. XII. Nous avons vu que l'homme est un être raisonnable et libre, qui distingue le juste et l'honnête, qui trouve au-dedans de lui des principes de conscience, qui connaît sa dépendance du Créateur, et qui est né pour remplir certains devoirs. Son plus bel ornement est la raison et la vertu. Sa grande tâche dans la vie est de faire des progrès de ce côté-là, en profitant de toutes les occasions qu'il a de s'instruire, de réfléchir et de faire du bien. Plus il s'exerce et se fortifie dans des occupations si louables, plus il remplit les vues du Créateur, et se montre digne de l'existence qu'il a reçue. Il sent que l'on peut raisonnablement lui faire rendre compte de sa conduite; et il s'approuve ou se condamne lui-même, selon la différente manière dont il agit.

[86. Représentez-vous un homme se promenant loin de tout bruit, dégagé de tout préjugé et examinant en lui-même cette matière; et jugez ensuite si ces réflexions ne seraient pas justes. Je crois, dirait-il, être bien assuré, que ni la matière inanimée, ni les végétaux, cette pierre, cette fleur, cet arbre, n'ont aucune pensée réfléchie. Les animaux, cette brebis, ce taureau, etc., n'en ont que dans un degré très-faible, et ils ne les portent que sur des objets sensibles et présents à leurs organes: la raison n'est point l'apanage de leur espèce. J'ai donc raison de prétendre d'être

très-supérieur à ces plantes, à ces animaux. Non seulement j'aperçois et je considère ces objets extérieurs qui font à présent impression sur mes sens ; mais encore j'ai au-dedans de moi des idées d'un ordre supérieur à celui de ces impressions ; et j'ai un grand nombre de ces idées. Je suis non seulement en état de me représenter les choses passées ou présentes, mais encore je puis de ces idées-là tirer diverses conclusions et en déduire plusieurs autres ; je puis voyager, pour ainsi dire, dans l'avenir ; prévoir ce qui arrivera, ou du moins ce qui peut arriver ; je puis, par l'étendue et l'entrelacement de mes pensées, entrer par avance dans un nouveau monde ; et soit que je vive, soit que je sois anéanti après ma mort, je suis néanmoins certainement capable de recevoir l'immortalité : et je ne saurais m'empêcher d'être en peine sur cet article. Or je n'en puis dire autant de ces mottes de terre, ni de ces bêtes brutes ; car comme le remarque sagement M. Antoniu, *Alexandre a bien pu être réduit à la condition de son muletier après sa mort, mais non pas à celle de son mulet.* Peut-il donc se faire que je ne sois destiné à autre chose qu'à manger, à boire, à dormir, à me promener, et à agir sur cette terre ; c'est-à-dire que je n'aie pas une plus longue existence que celle qu'ont ces brutes, si fort inférieures à mon espèce ? Puis-je être rendu capable de cette noble attente dont ces animaux n'ont pas la moindre connaissance, et qui sont, hélas ! bien plus heureux en cela que je ne suis, si nous devons les uns et les autres mourir de même, uni-

quement pour la voir frustrée ? Serai-je donc placé comme sur les frontières d'un autre et d'un meilleur monde ? serai-je donc nourri de l'espoir d'y entrer et d'en jouir, uniquement pour jouer sur celui-ci un court personnage, et y dire aussi : *le monde est une scène, la vie un passage : tu es venu : tu as vu : tu es parti* : et ensuite voir fermer sur moi les portes de l'éternité, et me voir rentrer dans les abîmes du néant ? Dois-je donc, en disant mon dernier adieu à ces promenades, en fermant mes paupières, et voyant s'obscurcir et s'évanouir à mon égard ces azurées et hautes régions ; dois-je alors uniquement servir à former une poussière, qui sera confondue avec les cendres de ces troupeaux et de ces plantes, ou avec la boue que je foule aux pieds ? N'ai-je donc tenu pendant ma vie un rang si élevé au-dessus de leur condition, que pour être mis à leur niveau par la mort ?

Cet argument devient encore plus fort dans l'imagination d'un homme, qui a une conviction intérieure de ses talens, et des progrès que son esprit a faits dans les sciences, et qu'il n'a pas eu ici-bas l'occasion de faire voir, ni d'employer, faute de santé, d'assurance, de lieux propres à les faire éclater, ou de liberté. Ces progrès et la science qui en est la suite ne peuvent pas être entièrement rapportés à cette vie : ils ne seraient qu'une espèce de préparation pour un autre ; et s'ils ne le sont pas, ils ne sont rien du tout. C'est pourquoi nous pouvons supposer l'homme doué de ces talens, raisonnant encore ainsi en lui-même

« L'auteur de mes facultés et de mes lumières
» peut-il être lui-même destitué de raison, que
» de me les avoir données ou pour n'en faire
» usage, ou seulement pour me fatiguer par mes
» pénibles recherches, et pour me laisser ensuite
» tomber dans le néant? Celui qui n'ignore au-
» cune des circonstances où je suis réduit, ni au-
» cune de mes plus secrètes pensées, peut-il
» avoir tant d'insensibilité pour moi que de sa-
» voir mon état, sans y avoir égard et sans y
» apporter aucun remède? »

L'argument a un nouveau degré de force sur un homme qui, en réfléchissant sur les mauvais traitemens qu'il a reçus dans le monde, sur le peu de faute qu'il y a eu de sa part, sur les chagrins et sur les peines secrètes que ses disgraces lui ont causés, et sur plusieurs autres espèces de souffrances qu'il n'était pas en son pouvoir de prévenir, n'a d'autre ressource que d'en appeler, dans un humble silence, à l'Être qui est son dernier, mais son véritable réfuge, et qu'il doit espérer ne devoir pas l'abandonner de cette manière.

Enfin l'argument acquiert le plus haut degré de force si cet homme placé dans toutes les circonstances que nous venons de marquer, s'efforce de régler toute sa conduite sur les lois de la raison, c'est-à-dire, sur les lois de sa nature qui ne sont autre chose que celles de l'auteur de la nature, duquel il dépend. Sur l'esprit d'un homme qui gémit et qui est en prise, pour ainsi dire, avec ses propres infirmités; qui implore la miséricorde divine, qui souhaite qu'il y ait une autre

vie après celle-ci, qui rend ses actions et toute sa vie conformes à ses vœux, et à son espérance, et qui dans cette vue se prive ici-bas de diverses choses agréables à la chair : sur l'esprit d'un homme, enfin, qui par l'élévation de sa raison, par la supériorité des facultés de son ame, et par la pratique de la vertu, qui est certainement l'effet d'une utile et véritable philosophie, s'approche par degrés d'une nature plus excellente que la sienne, et goûte déjà quelque chose de spirituel et de supérieur à ce monde? Une personne d'un tel caractère doit sans doute avoir une très-forte espérance d'une autre vie, et l'argument qu'il fonde sur cette espérance doit avoir une force qui lui est nécessairement proportionnée; car peut-il être doué de tant de nobles facultés, et avoir comme reçu un avant-goût de l'immortalité, si cette immortalité n'est après tout qu'une chimère? Ses actes secrets et ses exercices privés de religion seront-ils donc sans fruit? *Est-ce là l'honneur qui serait rendu à la piété* (1)? Un Être parfait peut-il faire si peu de cas d'une créature qui, à la vérité, n'est presque rien auprès de lui, mais qui cependant lui rapporte toute sa conduite avec tout le zèle et toute la régularité dont une créature est capable?

Ajoutons encore, que si l'ame de l'homme meurt avec le corps, la condition des bêtes est de beaucoup préférable à celle des hommes. Les plaisirs

(1) Virg. Eneid., lib. I, vers. 257.

des brutes, quoique uniquement sensuels, sont pourtant plus purs et plus réels, puisqu'ils ne sont ni corrompus, ni diminués, ni altérés par aucune réflexion : elles s'abandonnent entièrement à ces plaisirs; et lorsqu'elles n'en jouissent pas, il semble qu'elles en aient moins besoin que l'homme, parce qu'elles n'y pensent pas. Leurs souffrances ne sont pas accompagnées de réflexion; « les » bêtes, dit très-bien Sénèque, fuient le péril » qu'elles voient : lorsqu'elles l'ont fui, elles sont » tranquilles. » Les bêtes sont exemptes d'inquiétude, elles n'ont point de souci pour leur famille, ni pour leur postérité; elles ne s'embarrassent pas de vaines recherches d'une science qui doit périr avec elles : sans sollicitude touchant la vie à venir, sans espérance qui doive être frustrée : quelque coup subit ou quelques minutes de leur douleur imprévues les font enfin cesser d'être, sans qu'elles aient même jamais su qu'elles étaient mortelles.]

Il paraît évidemment par toutes ces circonstances, que l'homme n'est pas borné, comme les animaux, à une simple économie *physique*; mais qu'il est compris sous une économie *morale*, qui l'élève beaucoup plus haut, et qui doit avoir de plus grandes suites. Car quelle apparence qu'une ame qui avance tous les jours en sagesse et en vertu, tende à l'anéantissement; et que Dieu juge à propos d'éteindre cette lumière, dans le temps qu'elle éclaire le mieux? N'est-il pas plus raisonnable de penser que le bon ou le mauvais usage que nous aurons fait de nos facultés aura des

suites dans l'avenir ; que nous aurons à en rendre compte à celui de qui nous les tenons, et que nous recevrons de lui la juste rétribution que nous aurons méritée? Puis donc que ce jugement de Dieu ne se déploie pas suffisamment dans ce monde, il est naturel d'augurer que le plan de la sagesse divine, par rapport à nous, embrasse une durée d'une plus grande étendue.

[87. En effet, on ne va pas demander raison de leur conduite à ces créatures dont les actions sont toutes déterminées par quelque cause qui est hors d'elles, ou par l'instinct. N'étant pas capables de recevoir de règle, et de s'y conformer, il est évident qu'elles ne sont point responsables de leurs actions. Il n'en est pas de même de l'homme. Il trouve dans son propre fonds un principe libre, il a le pouvoir de se déterminer à agir en conséquence des motifs moraux, qui lui sont proposés, il a enfin une règle suivant laquelle il doit se gouverner, et cette règle est la droite raison. Il peut donc rendre compte de toutes ses actions, et il faut nécessairement qu'il en réponde. Chaque homme en effet, revêtu d'une volonté naturellement capable de choix, peut et doit conformer toutes ses actions à quelque règle fixe et rendre raison de sa conduite. Toutes les actions morales étant libres, sans contrainte et sans nécessité naturelle, procèdent ou d'un bon ou d'un méchant motif ; elles sont conformes à la droite raison, ou n'y sont pas conformes ; elles sont dignes de louange ou de blâme, de récompense ou de punition. Or,

puisqu'il y a un Être suprême à qui nous sommes redevables de toutes nos facultés, et que dans le bon ou le mauvais usage, que nous faisons de ces facultés, consiste tout ce qu'il y a de bon ou de mauvais dans nos actions morales, nous avons toutes les raisons du monde de supposer que les principes, les motifs et les circonstances de ces actions seront soumis, un jour à l'examen ; que nous seront jugés suivant l'observation, ou la transgression de la règle qui nous a été prescrite, et que delà dépendra le sentiment que le souverain juge du monde prononcera pour notre absolution ou pour notre condamnation. Sur ce fondement, les plus éclairés d'entre les Payens ont cru et enseigné qu'après la mort, les actions de chaque homme passaient par un examen exact et sévère, et qu'il serait absous ou condamné sans injustice, ni partialité, selon qu'il aura fait bien ou mal dans ce monde. Il est vrai que les poètes avaient étrangement défiguré cette doctrine par les fables et les énigmes obscures dont ils l'avaient enveloppée ; mais les plus sages d'entre les philosophes ne laissaient pourtant pas d'en avoir des idées assez saines et assez raisonnables. « Que personne, dit Platon, ne se » flatte de pouvoir se soustraire à ce jugement. » Car quand vous descendriez jusqu'au centre » de la terre, ou que vous monteriez jusqu'au » plus haut des cieux, vous ne sauriez échapper » le juste jugement des dieux, soit pendant la » vie, soit après la mort (1) ».]

(1) De Leg., lib. X.

§. XIII. Remontons de l'homme à Dieu, et nous nous convaincrons toujours d'avantage, que tel est en effet le plan qu'il s'est formé.

Si, comme nous l'avons montré ci-devant, Dieu veut que les hommes observent les règles de la droite raison, à proportion de leurs facultés et des circonstances où ils se trouvent; cette volonté ne peut être qu'une volonté sérieuse, expresse et positive. C'est la volonté du Créateur, du gouverneur du monde, du souverain seigneur de toutes choses. C'est donc un vrai commandement, qui nous met dans l'obligation d'obéir. C'est d'ailleurs la volonté d'un être souverainement puissant, sage et bon, qui se proposant toujours, et pour lui-même et pour ses créatures, les fins les plus excellentes, ne peut manquer d'établir les moyens qui, dans l'ordre de la raison et suivant la nature et l'état des choses, sont nécessaires pour l'exécution de ses desseins. On ne saurait raisonnablement contester ces principes : mais voyons quelles conséquences l'on en peut tirer.

1. S'il a été de la sagesse divine de donner effectivement des lois aux hommes, cette même sagesse exige que ces lois soient accompagnées des motifs nécessaires pour déterminer des êtres raisonnables et libres à s'y conformer dans tous les cas, autrement il faudrait dire, ou que Dieu ne veut pas véritablement et sérieusement l'observation des lois qu'il a données, ou qu'il manque de puissance ou de sagesse pour la procurer.

2. Si, par un effet de sa bonté, il n'a pas

voulu laisser vivre les hommes à l'aventure, ni les abandonner au caprice de leurs passions, s'il leur a donné un flambeau pour se conduire ; cette même bonté sait sans doute qu'il attache un bonheur complet et durable, au bon usage que chacun fera de cette lumière.

3. La raison nous dit ensuite que l'Être tout puissant, tout sage et tout bon, aime souverainement l'ordre ; que ces mêmes perfections lui font souhaiter que cet ordre règne parmi les créatures intelligentes et libres, et que c'est pour cela même qu'il leur a donné des lois. Les mêmes raisons qui l'ont porté à établir un ordre moral, l'engagent aussi à en procurer l'observation. Il est donc de sa satisfaction et de sa gloire, de faire connaître hautement la différence qu'il met entre ceux qui troublent l'ordre, et ceux qui le suivent. Il ne saurait être indifférent là-dessus ; au contraire, il se trouve porté par l'amour de lui-même et de ses propres perfections, à donner à ses commandemens toute l'efficace nécessaire, pour faire respecter son autorité, ce qui emporte l'établissement des récompenses et des punitions dans un état à venir, soit pour contenir l'homme en règle dans l'état présent, autant qu'il est possible, par les puissants motifs de l'espérance et de la crainte, soit pour donner dans la suite à son plan une exécution digne de sa justice et de sa sagesse, en ramenant toutes choses à l'ordre primitif qu'il a établi.

4. Le même principe nous mène encore plus loin. Car si Dieu aime souverainement l'ordre

qu'il a établi dans le *monde moral*, il ne peut qu'approuver ceux qui, par un attachement sincère et soutenu à suivre cet ordre, s'efforcent de lui plaire, en concourant à l'accomplissement de ses vues, et il ne saurait que désapprouver et condamner ceux qui tiennent une conduite opposée (1); car les uns sont, pour ainsi-dire, les amis de Dieu et les autres se déclarent ses ennemis; mais l'approbation de Dieu emporte sa protection, sa bienveillance et son amour, au lieu que sa désapprobation ne peut avoir que des effets tout contraires. Cela étant, comment pourra-t-on croire que les amis et les ennemis de Dieu seront confondus, ou qu'il n'y aura entre eux aucune différence ? N'est-il pas bien plus raisonnable de penser que la justice divine fera enfin connaître d'une manière ou d'une autre, l'extrême différence qu'elle met entre la vertu et le vice, en rendant finalement et pleinement heureux, ceux qui, par leur dévouement à faire sa volonté, sont devenus l'objet de sa bienveillance, et en faisant, au contraire, ressentir aux méchants sa juste sévérité ?

§. XIV. Voilà ce que les notions les plus claires que nous ayons des perfections de Dieu, nous font juger de ses vues et du plan qu'il s'est formé. Si la vertu ne trouvait pas finalement sa récompense, ni le vice sa punition, et cela d'une manière sûre et inévitable, d'une manière géné-

(1) Voyez partie II, chap. X, §. VII.

rale, complète et exactement proportionnée au degré de mérite ou de démérite de chacun; le plan des lois naturelles ne répondrait pas à ce qu'on a droit d'attendre du législateur suprême, dont la prévoyance, la sagesse, la puissance et la bonté sont sans bornes. Ce serait laisser ces lois dépourvues de leur principale force, et les réduire à la qualité de simples conseils; ce serait enfin détruire le point fondamental du système des créatures intelligentes, qui est d'être attirées à faire un usage raisonnable de leurs facultés en vue de leur bonheur. En un mot, le système moral tomberait par là, dans un point d'imperfection, que l'on ne saurait concilier ni avec la nature de l'homme, ni avec l'état de la société, ni avec les perfections morales de Dieu.

[88. Nous avons fait voir qu'il n'y a point, dans ce monde, de distinction suffisante entre l'état de ceux qui pratiquent la vertu, ou qui se livrent au vice, point de récompense certaine attachée à la vertu, à proportion de son excellence, ni de peine infligée au vice qui réponde à son atrocité: et puisqu'il est certain et indubitable que s'il y a un Dieu, si ce Dieu est un être infiniment bon et infiniment juste, s'il fait attention à la conduite de chaque créature, s'il approuve ceux qui font sa volonté et qui imitent sa nature, s'il désapprouve, au contraire, ceux qui prennent une route toute opposée; puis, dis-je, qu'il est certain que, si toutes ces choses sont vraies, il faut nécessairement que cet Être suprême, pour maintenir l'honneur de ses lois, et

de son gouvernement, donne enfin quelque jour des marques éclatantes de son approbation et de son désaveu, et qu'il manifeste l'extrême différence qu'il met entre ceux qui obéissent à ses lois et ceux qui les foulent insolemment aux pieds ; qui est-ce qui ne voit qu'il faut en venir, malgré qu'on n'en ait, à l'une ou à l'autre de ces conclusions. Il faudra dire, ou que toutes les idées que nous faisons de Dieu sont fausses, qu'il n'y a point de providence, que Dieu ne voit point ce que font les créatures ; que s'il le voit, il ne s'en met nullement en peine, ce qui porte des coups mortels à ses attributs moraux, et ruine son existence même. Ou il faudra conclure que de toute nécessité, il doit y avoir après cette vie, un état où les récompenses et les peines sont distribuées à chacun selon ses œuvres, et où toutes les difficultés qu'on fait maintenant sur la providence, seront pleinement éclaircies par une dispensation de la justice qui sera égale et impartiale. C'est donc une chose directement démontrée qu'il doit y avoir un état avenir de peines et de récompenses. Cet argument, est un argument commun, à la vérité, mais tout commun qu'il est, il ne laisse pas d'être tres-concluant, et les libertins ne sauraient pas y répondre. De sorte que tout homme qui nie les récompenses et les peines de la vie avenir, tombe nécessairement de conséquence en conséquence dans le pur athéisme.

De plus, si Dieu est un Être parfait, il ne peut, comme tel, faire quelque chose de contraire à la

droite et à la parfaite raison ; il est donc impossible qu'il soit la cause d'un être, ou de la condition d'un être dont l'existence répugnerait à cette raison, ou ce qui revient au même, il est impossible qu'il n'agisse pas raisonnablement avec les êtres qui dépendent de sa puissance. Si nous sommes donc au nombre de ces êtres, et si la mortalité de notre ame répugne à la droite raison, c'est assez pour devoir être convaincu qu'elle est immortelle ; nous pouvons en avoir une certitude aussi infaillible qu'il nous soit possible d'acquérir par l'usage de nos facultés, c'est-à-dire, qu'il n'y a rien dans la nature dont nous puissions être plus assurés que nous devons l'être de cette vérité. Or, ce qui nous reste à faire, c'est de voir si la mortalité de l'ame est contraire ou non à la droite raison.

Ce n'est point faire tort à un être que de le former dans un état de félicité solide, véritable, exempte de peine ; ce n'est pas non plus lui faire tort que de le créer dans un état de félicité mêlée, pourvu que son malheur soit infailliblement au-dessous de son contraire, et que cet être ne souffre pas plus qu'il ne choisirait de souffrir pour obtenir la félicité unie à son malheur. Ce n'est pas, en troisième lieu, faire tort à un être, que de le créer sujet à plus de misère que de bonheur, si cet être reçoit en même temps le pouvoir d'éviter la misère ou d'en éviter du moins autant qu'il en faut pour empêcher que le total du malheur n'excède pas celui qu'on consentirait de souffrir plutôt que de perdre la portion de félicité

attachée à ses peines. Le seul cas, où en créant un être, on puisse, par conséquent lui faire tort, serait de le créer malheureux nécessairement sans remède, sans récompense, ou sans mettre aucun contre-poids à sa misère, et ce cas est dans le fonds si choquant et si directement opposé à la raison que cette seule pensée révolte un homme raisonnable, qui fait usage de ses lumières naturelles. Chacun peut entrer assez avant dans l'idée de la nature, de la raison et de la justice, pour avouer que ces propositions sont des vérités incontestables.

Or, celui qui fait l'ame de l'homme mortelle, doit avouer une de ces deux choses : ou que Dieu est un être déraisonnable, injuste, cruel ; ou que personne dans cette vie, qui est l'unique, selon les adversaires, n'a pas en partage une plus grande portion inévitable de misère que de félicité. Avancer la première de ces propositions serait contredire une vérité des plus évidemment démontrées. J'ajouterai encore que ce serait entretenir une si indigne et si impie notion de l'Être suprême, que personne ne voudrait l'entretenir sans être le dernier des hommes ; et que celui même qui défend cette opinion, sait certainement qu'elle est fausse ; car il ne peut s'empêcher de voir et de reconnaître plusieurs exemples incontestables de l'équité et de la bonté de Dieu, dont on ne verrait pourtant pas un seul, si la cruauté et l'injustice entraient dans le caractère de l'Être suprême, puisqu'il a le pouvoir de satisfaire parfaitement ses inclinations et qu'il est un être uniforme de sa nature. Avouer

le second membre du dilême, ce serait donner un démenti à l'histoire du monde et même au sentiment intérieur de tous les hommes. Consirons les terribles effets de tant de guerres et de toutes les cruelles révolutions dont nous lisons le détail. Quels tyrans n'y a-t-il pas eu dans le monde, qui, dans les accès de leur fureur, se sont fait un divertissement des tourments et des agonies des hommes semblables à eux? Dans quel esclavage le monde n'est-il pas réduit? et comment les hommes se sont-ils laissé plonger dans ce pitoyable état? Combien d'hommes ruinés par des accidents imprévus : combien d'autres ont péri par l'iniquité des juges, des lois, des témoins, etc.? Combien de personnes ne sont pas nées avec des maladies incurables, ou avec leurs principes, ou avec les causes physiques des plus vives douleurs? combien d'autres sont nées avec des infirmités qui ont rendu tout le reste de leur vie misérable? combien d'enfants n'ont pas reçu une pauvreté et des chagrins invincibles, pour tout héritage de leurs pères? Les exemples de ces calamités sont sans nombre : il n'y a qu'à ouvrir les ouvrages de Strabon, de Polybe, de Plutarque, etc., pour s'en convaincre.

Mais si, en tirant le rideau sur ce tableau aussi affreux qu'affligeant de l'humanité, nous examinons la vie en général de l'homme, on sera effrayé de voir combien on la trouvera remplie de peines. La vie, en effet, est-elle autre chose qu'un souhait continuel de changer de perception? Elle se passe dans les désirs : et tout l'inter-

valle qui en sépare l'accomplissement, nous le voudrions anéantir. Souvent nous voudrions des jours, des mois, des ans entiers, supprimés : nous n'acquérons aucun bien qu'en le payant de notre vie. Si Dieu accomplissait nos désirs, qu'il supprimât pour nous tout le temps que nous voudrions supprimer : le vieillard serait surpris de voir le peu qu'il aurait vécu : peut-être toute la durée de la plus longue vie serait réduite à quelques heures.

Or tout ce temps dont on aurait demandé la suppression pour passer tout d'un coup à l'accomplissement de ses désirs, c'est-à-dire, pour passer de perceptions à d'autres perceptions, tout ce temps n'est composé que de moments malheureux. Il y a peu d'hommes, je crois, qui ne conviennent que leur vie a été beaucoup plus remplie de ces moments que de moments heureux, quand ils ne considéreraient dans ces moments que la durée : mais s'ils y font entrer l'intensité, la somme des maux en sera encore de beaucoup augmentée.

Tous les divertissemens des hommes prouvent le malheur de leur condition. Ce n'est que pour éviter des moments malheureux, que celui-ci joue aux échecs, que cet autre court à la chasse, qu'un troisième va chercher les compagnies des dames. Ces distractions ne suffisent pas ; on a recours à d'autres ressources : les uns par des liqueurs excitent dans leur ame un tumulte, pendant lequel elle perd l'idée qui la tourmentait : les autres par la fumée des feuilles d'une plante

cherchent un étourdissement à leurs ennuis : les autres charment leurs peines par un suc qui les met dans une espèce d'extase. Dans l'Europe, l'Asie, l'Afrique, l'Amérique, tous les hommes, d'ailleurs si divers, ont cherché des remèdes aux maux de la vie. Qu'on les interroge : on en trouvera bien peu, dans quelque condition qu'on les prenne, qui voulussent recommencer leur vie telle qu'elle a été, qui voulussent passer par les mêmes états dans lesquels ils se sont trouvés. « Certainement personne, dit Sénèque, n'aurait » reçu la vie, si elle n'était donnée à des êtres » qui ne savent ce que c'est. »

Or parmi ce nombre immense de malheureux, il est impossible de s'imaginer qu'il n'y en ait eu un grand nombre dont les douleurs et les supplices n'aient pas beaucoup excédé les plaisirs dont ils ont joui, sans qu'ils aient été en état d'éviter par leur innocence ou par quelqu'autre moyen, ces coupes amères, dont on leur a fait boire la lie. Comment pourrait-on donc disculper la justice et la raison de l'être duquel ces infortunées créatures dépendent, et qui leur ferait faire, en les anéantissant, des pertes si considérables, s'il n'y avait point de vie à venir, où il sera fait une juste compensation de toutes leurs peines passées ?

De cet argument nous tirerons ces trois conséquences incontestables : 1°. Si l'ame est mortelle, ou il n'y a point de Dieu de qui elle dépend ; 2°. ou ce Dieu est déraisonnable ; 3°. ou il n'y a jamais eu d'homme dont les souffrances dans ce

monde aient, sans qu'il y ait eu de sa faute, surpassé les plaisirs dont il a joui. Or certainement ces trois propositions sont également insoutenables.

Concluons donc qu'il est absolument impossible que Dieu, qui est un être infini, sage, juste, bon, n'ait eu d'autre vue et ne se soit proposé d'autre fin, lorsqu'il a créé des êtres, doués de raison, tels que sont les hommes, qu'il les a revêtus de facultés si nobles et si excellentes, et leur a donné la connaissance de la distinction éternelle et immuable entre le bien et le mal; il est, dis-je, impossible qu'en tout cela, Dieu ne se soit proposé d'autre fin que de conserver éternellement une succession d'êtres d'aussi courte durée, dans le triste état de corruption, de désordre et de calamité, qu'on trouve aujourd'hui dans le monde, où les règles éternelles du bien et du mal sont si mal observées; où les différences nécessaires des choses ne produisent presqu'aucun effet sensible; où la vertu et le vice ne sont pas suffisamment distingués par leurs fruits respectifs, et où la gloire de Dieu et la majesté de ses lois sont si souvent foulées aux pieds, les gens de bien n'y recevant pas la récompense qui leur est due, ni les scélérats la punition qu'ils méritent. Mais qu'au lieu d'une succession éternelle de nouvelles générations, telles qu'elles sont aujourd'hui, il faut nécessairement qu'un jour les choses changent entièrement de face, et que les mêmes personnes qui existent aujourd'hui existent aussi dans un état avenir, où les peines et les récom-

penses soient dispensées à chacun à proportion de la conduite qu'il a tenue; où tous les désordres du monde présent soient réparés; d'où toute partialité soit bannie; et où les voies de la providence, qui nous paraissent maintenant si embrouillées et si inexplicables, à cause que nous n'en connaissons qu'une très-petite partie, soient mises enfin dans une pleine évidence, et nous paraissent dignes d'un être infiniment bon, juste, et sage. Sans cette vérité, tout le reste devient entièrement inutile; et si vous ôtez les peines et les récompenses d'un état avenir, vous anéantissez la justice, la bonté, l'ordre, la raison, et il ne restera pas un seul principe dans le monde qui puisse servir de fondement à un argument dans les matières de morale. Il faut lire sur cette matière l'excellent ouvrage de M. Warburton sur la *Mission divine de Moïse.*

Mais quand même il nous faudrait mettre à quartier les raisons prises de la considération des attributs moraux de la Divinité, pour ne faire attention qu'à ses perfections naturelles, la vérité dont nous parlons ne laisserait pas d'être évidente. Pour en être convaincu, il n'y a qu'à faire attention à la connaissance et à la sagesse du Créateur qui éclatent d'une manière si sensible dans la structure de l'univers. Car à qui persuadera-t-on que Dieu ait créé des êtres aussi excellents que les hommes, qu'il leur ait donné des facultés si éminentes, et qu'il les ait placés sur le globe terrestre avec des marques de distinction si éclatantes, qu'il faudrait être aveugle pour ne

pas voir que cette partie inférieure de la création, tout au moins, a été faite pour eux, et se rapporte à leur usage? A qui est-ce, dis-je, que l'on persuadera que tout cela ait été fait sans autre dessein que de perpétuer à l'infini des êtres d'une durée si courte, condamnés à passer le peu d'années, qui composent leur vie, dans un affreux désordre et une confusion étrange, et à tomber ensuite pour jamais dans le néant? *Non enim temerè nec fortuitò facti et creati sumus, sed profectò fuit quædam vis, quæ generi humano consuleret; nec id gigneret, aut aleret, quod cum exantlavisset omnes labores, tum incideret in mortis malum sempiternum* (1).

Dans cette supposition, que peut-on imaginer de plus vain que la fabrique du monde? Quoi de plus absurde et de plus contraire aux règles de la sagesse, que la création du genre humain? *Si sine causa gignimur : si in hominibus procreandis providentia nulla versatur : si casu nobismetipsis, ac voluptatis nostræ gratia nascimur : si nihil post mortem sumus, quid potest esse tam supervacaneum, tam inane, tam vanum quam humana res, quam mundus ipse* (2).

Mais après tout, veut-on encore ranger la connaissance d'un état avenir parmi les connaissances *probables?* Qu'elle soit non seulement probable, mais même simplement *possible,* devrons-nous pour cela regarder les lois naturelles comme dé-

(1) Cic. Tuscul., lib. I, cap. XLIX.
(2) Lactant., lib. VIII.

pourvues de sanction proprement dite? Ecoutons un des plus grands philosophes de nos jours et des moins suspects dans cette matière. « Quelques » fausses que soient les notions des hommes, ou » quelque honteuse que soit leur négligence à » l'égard de ce qui est en leur pouvoir ; et de » quelque manière que ces fausses notions et » cette négligence contribuent à les mettre hors » du chemin du bonheur, et à leur faire prendre « toutes ces différentes routes où nous les voyons » engagés, il est pourtant certain que la morale » établie sur ses véritables fondemens ne peut » que déterminer à la vertu le choix de quiconque » voudra prendre la peine d'examiner ses propres » actions; et celui qui n'est pas raisonnable jus- » qu'à se faire une affaire de réfléchir sérieuse- » ment sur un bonheur ou un malheur infini, qui » peut arriver après cette vie, doit se condamner » lui-même, comme ne faisant pas l'usage qu'il » doit de son entendement. Les récompenses et » les peines d'une autre vie que Dieu a établies » pour donner plus de force à ses lois, sont d'une » assez grande importance pour déterminer notre » choix contre tous les biens ou tous les maux de » cette vie, lors même qu'on ne considère le » bonheur ou le malheur avenir comme pos- » sible : de quoi personne ne peut douter. Qui- » conque, dis-je, conviendra qu'un bonheur » excellent et infini est une suite possible de la » bonne vie qu'on aura menée sur la terre ; et » qu'un état opposé, est la récompense d'une » conduite déréglée, un tel homme doit nécessai-

» rement avouer qu'il juge très-mal, s'il ne con-
» clut pas de là qu'une bonne vie jointe à l'espé-
» rance d'une éternelle félicité qui peut arriver,
» est préférable à une mauvaise vie accompa-
» gnée de la crainte d'une misère affreuse dans
» laquelle il est fort possible que le méchant se
» trouve un jour enveloppé, ou pour le moins,
» de l'épouvantable et incertaine espérance d'être
» annihilé. Tout cela est de la dernière évidence,
» supposé même que les gens de bien n'eussent
» que des maux à essuyer dans ce monde, et
» que les méchants y jouissent d'une parfaite fé-
» licité; ce qui pour l'ordinaire prend un tour si
» opposé, que les méchants n'ont pas grand sujet
» de se glorifier de la différence de leur état,
» par rapport même aux biens dont ils jouissent
» actuellement : ou plutôt qu'à bien considérer
» toutes choses, ils sont, à mon avis, les plus
» mal partagés, même dans cette vie. Mais lors-
» qu'on met en balance un bonheur infini avec
» une infinie misère, si le pis qui puisse arriver à
» l'homme de bien, supposé qu'il se trompe, est
» le plus grand avantage que le méchant puisse
» obtenir, au cas qu'il vienne à rencontrer juste,
» qui est l'homme qui peut en courir le hasard,
» s'il n'a tout-à-fait perdu l'esprit? Qui pourrait,
» dis-je, être assez fou pour résoudre en soi-
» même de s'exposer à un danger possible d'être
» infiniment malheureux, en sorte qu'il n'y ait
» rien à gagner pour lui, que le pur néant, s'il
» vient à échapper à ce danger? l'homme de
» bien, au contraire, hasarde le néant contre

» un bonheur infini dont il doit jouir au cas que » le succès suive son attente. Si son espérance » se trouve bien fondée, il est éternellement » heureux. Et s'il se trompe, il n'est pas mal- » heureux, il ne sent rien. D'un autre côté, si » le méchant a raison, il n'est pas heureux ; et s'il » se trompe, il est infiniment misérable. N'est-ce » pas un des plus visibles déréglemens d'esprit » où les hommes puissent tomber, que de ne pas » voir du premier coup-d'œil quel parti doit être » préféré dans cette rencontre ? J'ai évité de rien » dire de la certitude ou de la probabilité d'un » état avenir, parce que je n'ai d'autre dessein » en cet endroit que de montrer le faux juge- » ment dont chacun doit se reconnaître cou- » pable selon ses propres principes, quels qu'ils » puissent être, lorsque pour quelque considé- » ration que ce soit, il s'abandonne aux courtes » voluptés d'une vie déréglée dans le temps qu'il » sait d'une manière à n'en pouvoir douter, » qu'une vie après celle-ci est, tout au moins, » une chose possible (1). »]

Il n'en est pas de même, dès qu'on reconnaît une vie à venir. Le système moral se trouve par là soutenu, lié et terminé d'une manière qui ne laisse rien à désirer. C'est alors un plan véritablement digne de Dieu et utile à l'homme. Dieu fait tout ce qu'il doit faire avec des créatures libres et raisonnables, pour les porter à se bien

(1) *Locke*, Essai sur l'Entend. Hum., liv. II, chap. XXI, §. 70.

conduire ; les lois naturelles se trouvent ainsi établies sur les fondemens les plus solides ; et rien n'y manque pour lier les hommes par les motifs les plus propres à faire impression sur eux.

Mais si ce plan est sans comparaison le plus beau et le meilleur, s'il est le plus digne de Dieu, et le mieux lié avec tout ce que nous connaissons de la nature de l'homme, de ses besoins et de son état, comment douter que ce ne soit celui que la sagesse divine a choisi ?

§. XV. J'avoue que si l'on trouvait dans le cours de la vie présente, une sanction suffisante des lois naturelles, dans la mesure et la plénitude dont nous venons de parler, nous ne serions pas en droit de presser cet argument, car rien ne nous obligerait de chercher dans l'avenir, l'entier développement du plan de Dieu. Mais nous avons vu dans le chapitre précédent, qu'encore que par la nature des choses, et même par divers établissemens, la vertu ait déjà sa récompense et le vice sa punition ; cet ordre si juste ne s'accomplit pourtant qu'en partie, et que l'histoire et l'expérience de la vie humaine, font voir un grand nombre d'exceptions à cette règle. De là naît une objection très-embarrassante contre l'autorité des lois naturelles. Mais dès que l'on parle d'une autre vie, la difficulté disparaît ; tout s'éclaircit, tout s'arrange ; le système se trouve lié, assorti, soutenu ; la sagesse divine est justifiée ; on trouve tous les suppléments et toutes les compensations nécessaires pour redresser les irrégularités présentes ; on donne à la vertu un appui

inébranlable, en fournissant à l'honnête homme un motif capable de le soutenir dans les pas les plus difficiles, et de le faire triompher des tentations les plus délicates.

Si ce n'était là qu'une simple conjecture, on pourrait la regarder comme une supposition plus commode que solide. Mais nous avons vu qu'elle est d'ailleurs fondée sur la nature et l'excellence de notre ame; sur l'instinct qui nous porte à nous élever au-dessus de la vie présente; sur la nature de l'homme considéré du côté moral, comme une créature comptable de ses actions et qui doit suivre une certaine règle (*sur les attributs moraux et les perfections naturelles de Dieu*). Quand avec cela, nous voyons que la même opinion sert de soutien à la vertu, et couronne si bien tout le système des lois naturelles, il faut convenir qu'elle n'est pas moins vraisemblable que belle et intéressante.

§. XVI. De-là vient qu'elle a été reçue plus ou moins de tout temps et chez toutes les nations selon que la raison a été plus ou moins cultivée, ou que les peuples touchaient de plus près à l'origine des choses. Il serait aisé d'en alléguer diverses preuves historiques, et de rapporter aussi divers beaux passages des philosophes, qui feraient voir que les mêmes raisons qui nous frappent, ont également frappé les plus sages d'entre les Payens. Mais nous nous contenterons d'observer, que ces témoignages que d'autres ont recueillis, ne sont point indifférents sur cette matière, puisque cela montre, ou la trace d'une tradition primitive,

ou un cri de la raison et de la nature, ou l'un et l'autre ensemble ; ce qui n'ajoute pas peu de poids aux raisonnemens que nous avons faits.

[89. On ne saurait disconvenir que les raisons contenues dans ce chapitre sur l'immortalité de l'ame et la sanction des lois naturelles, n'aient un degré considérable de certitude et d'évidence. Bien méditées par des esprits attentifs, elles mènent directement à conclure que tout ce que l'Évangile nous enseigne sur ce grand objet, est parfaitement assorti aux plus saines notions qu'on puisse se former de la nature humaine et des perfections divines. Mais ne le dissimulons pas, ces preuves, à la portée d'un petit nombre de personnes, sont exposées d'ailleurs à des difficultés très-embarrassantes ; difficultés tirées en partie de la nature de l'ame et de ses liaisons avec le corps, en partie de la dépendance perpétuelle où elle est de la volonté de Dieu, pour la continuation de son existence, en partie encore de l'élévation infinie des voies de ce grand Être et des profondeurs impénétrables de sa providence dans le gouvernement de l'Univers ; difficultés qui peuvent jeter une funeste incertitude dans les espérances mêmes des plus habiles philosophes, à moins qu'une révélation divine ne vienne suppléer à l'imperfection de leurs connaissances. Ce qui, en nous faisant sentir la nécessité d'une révélation, ne nous fait guère espérer de lumière dans les ténèbres du paganisme sur le dogme des récompenses et des peines d'une vie à venir.

J'en appelle au fait. Qu'on ouvre les livres des anciens philosophes ; qu'on voie jusqu'où ils portèrent leurs connaissances sur l'immortalité de l'ame et sur la certitude d'un état avenir. Pendant des siècles ils disputèrent sur ce sujet, mais quel fut le résultat de leurs discussions ?

Il est hors de conteste, 1°. que de toute antiquité on trouve quelque attente de la vie à venir, au sein de toutes les nations de l'Univers. Grotius, entre autres, en a recueilli les preuves dans son traité *de la Vérité de la Religion chrétienne*. 2°. Il est également certain, de l'aveu des Plutarque, des Aristote, des Ciceron, des Platon, des Socrate, etc., que cette attente si générale, était comme l'écoulement d'une tradition des premiers âges du monde. Ce qu'un moderne fait dire à Ciceron dans le chap. 16, du liv. Ier. de ses *Tusculanes*, que Phérécyde *fut le premier* qui crut l'immortalité de l'ame, n'est qu'une fiction de cet écrivain. Ciceron dit au contraire, que les siècles antérieurs à Phérécyde ne furent pas apparemment sans quelques-uns de ces esprits sublimes qui crurent l'ame immortelle ; mais *que de tous ceux dont il restait des écrits, Phérécyde était le premier qui l'eût soutenu*, c'est-à-dire, évidemment, qui en eût fait un dogme de sa philosophie. Laërce en fait honneur à Thalès ; Athénée à Homère ; Pausanias aux mages des Caldéens ; Hérodote aux Égyptiens : tous remontent le plus haut qu'ils peuvent. Mylord Bolingbroke lui-même ne se dédommage de l'aveu qu'il est obligé d'en faire, qu'en ajoutant, que « les

» anciens Théistes, Polythéistes, Philosophes et
» Législateurs, inventèrent le dogme des récompenses et des peines à venir, pour donner plus
» de poids aux sanctions des lois naturelles ».
Quelle idée! Oui, assurément, cette attente est d'une efficace supérieure pour soumettre l'homme au devoir, et l'homme seul; car seul de tous les animaux, il est fait pour être plié aux impressions de l'espérance ou de la crainte d'un avenir heureux ou malheureux, ce qui est une des plus fortes présomptions de l'existence réelle de cet avenir. Les législateurs firent donc très-bien de profiter de cet avantage pour encourager à la vertu et pour détourner du vice; c'était suivre l'impression de la nature, la volonté marquée du Créateur. Mais de prétendre qu'ils imaginèrent l'attente dont nous parlons, et qu'assez habiles pour la rendre comme de concert générale, ils surent lui donner un ascendant universel, c'est en vérité porter le goût du paradoxe jusqu'à la témérité. Plus on y réfléchit, et plus on se confirme dans le jugement de Grotius, « que l'at-
» tente de l'avenir passa de toute antiquité, de
» la religion de nos premiers parents, au sein
» de presque tous les peuples civilisés, car de
» quelle autre source serait-elle émanée » ?
Est-ce donc dans les siècles les plus grossiers que pouvait éclore une persuation si sublime, une persuation à laquelle on ne peut s'élever par la seule lumière naturelle, sans des efforts de raisonnement dont à peine les premiers génies du

monde payen se montrèrent capables de suivre la chaîne difficile et abstraite ?

Il est triste d'entendre un théologien, tel qu'était le docteur Sykes, répondre, « qu'il ne » paraît pas qu'Adam ou Noé eussent reçu de » Dieu quelque révélation sur l'immortalité de » l'ame et une économie future de rétribution, » et qu'on ne saurait produire aucun passage de » l'Écriture qui en contienne la moindre trace ». Le fait est vrai ; nous ne saurions produire les révélations que Dieu peut avoir faites là-dessus, aux premiers patriarches ; mais n'est-il pas probable qu'il instruisit Adam et Eve sur ce point capital, plus encore que sur divers autres, d'abord après les avoir créés ; et qu'il voulut bien y revenir quand il daigna les consoler, soit à l'occasion de leur chûte, soit sans doute encore à la mort du juste Abel ? Est-il apparent que ce bon Dieu ne renouvela pas ces instructions sur l'attente de la vie à venir, quand il donna une si forte preuve d'une autre vie par la translation d'Enoch ? Est-il croyable que Noé, dépositaire de toutes les traditions pour un monde nouveau, ne fût pas fortifié par de nouvelles révélations dans la croyance d'une économie future, pour la transmettre à ses enfants, et par eux à leurs descendants d'âge en âge ? Pourquoi ne dirait-on pas des patriarches avant le déluge, ce que S. Paul dit des patriarches d'après le déluge, *qu'ils attendaient un meilleur pays, savoir le céleste ?* Ne leur attribue-t-il pas aux uns comme aux autres cette *foi qui est une substance* (ou comme

on peut traduire) *une attente certaine des choses qu'on espère, et une démonstration de celles qu'on ne voit point?* Qui ignore enfin ce que le même apôtre écrivait si positivement à Tite, chap. Ier. verset 2, *Que la vie éternelle a été promise de Dieu, avant le temps des siècles,* c'est-à-dire, selon S. Chrisostome, Théodoret et Oecuménius, *de toute antiquité, dès le commencement des âges?*

Mais s'il est vrai que l'attente de l'avenir fut de si bonne heure répandue par la tradition dans tout l'univers, quel spectacle douloureux que celui qui s'offre à nos regards, lorsqu'étudiant les annales du monde et de la philosophie, nous trouvons cette attente si délicieuse pour les gens de bien, dédaignée par les beaux esprits, contestée par les sages, et généralement parlant, abandonnée avec mépris à la multitude ignorante? La plupart des sectes de l'antiquité profane niaient sans détour l'immortalité de l'ame. C'était le cas de Démocrite, des Cyrénaïques, des Cyniques et de tout le troupeau des Épicuriens. Les Sceptiques s'en amusaient dans leurs subtiles disputes, comme d'une chimère imaginée pour amuser la populace. Dans un endroit de ses écrits, Aristote se déclarait en faveur de l'immortalité de l'ame; dans un autre il la combattait; ailleurs il en faisait un problème. Ses disciples l'ont imité. « Il se présente, dit Ciceron, » (Tuscul. I, 31.) une foule de gens qui con- » tredisent l'immortalité de l'ame. Je ne parle » pas seulement des Épicuriens, car je les mé-

» prise, mais nos savants prennent tous, je » ne sais pourquoi, le même parti ». Dans ce même livre, il avait relevé les innombrables absurdités de ces savants sur la nature de l'ame. A peine peut-on se persuader qu'en effet ils aient donné dans des extravagances aussi grossières que celles qu'il leur attribue.

Quant aux Stoïciens, dont les phrases ampoulées et le langage affecté en a imposé à tant de gens, Ciceron encore a très-bien défini leur vrai sentiment. « Ils prétendent, dit-il, dans le » même endroit, que nos ames vivent comme » des corneilles, long-temps, mais non pas tou- » jours ».

Sénèque brillant verbiageur, parle en cent endroits de l'immortalité de l'ame comme s'il n'en doutait point, comme nous avons vu dans les remarques précédentes: ailleurs, c'est tout le contraire. Lisez surtout la cinquième épitre, il décide explicitement pour la négative. L'excellent Epictète n'en parle point ou, s'il le fait, c'est pour dire que la mort n'est rien; qu'alors l'ame retourne dans les éléments « d'où elle est » sortie, qu'il n'y a ni Hadès, ni Achéron, ni » Cocyte, mais que tout est plein de démons » et de dieux ». Tel enfin le grand Antonin, muet aussi bien qu'Épictète sur l'existence d'une économie de rétribution, ne débite que des doutes sur l'immortalité de l'ame; quand il l'affirme, il affirme comme ses maîtres toute autre chose que ce que nous entendons par là. Après avoir dit, liv. V, sect. 13: « Je suis composé de

» deux principes, savoir, de matière et de » forme (c'est-à-dire, d'un corps et d'une ame) » et, ajoute-t-il, quand la dissolution de mon » être arrivera, chaque partie de moi-même « sera rendue à la partie de cet univers avec la « quelle elle correspond; celle-là de même sera » changée en quelque autre partie de l'univers, » et ainsi éternellement ».

Mais venons à ceux qui enseignèrent l'immortalité de l'ame dans leurs écrits. Sans parler néanmoins ni des Mages de la Perse, ni des Gymnosophistes des Indes, ni même du plus grand nombre des Sages de la Grèce et de Rome qui s'expliquèrent favorablement sur le sujet en question, nous nous arrêterons par préférence sur Pythagore, sur Socrate, sur Platon, sur Ciceron, sur Plutarque.

Pythagore, autant qu'on peut pénétrer dans sa doctrine allégorique et mystérieuse, ne croyait l'ame immortelle que par ce qu'il la regardait comme une particule de la divinité, dont il faisait l'ame du monde, et à laquelle, après plusieurs transmigrations du corps d'un animal dans un autre, il assurait qu'elle serait enfin réunie. Ce n'est pas tout à fait l'idée qu'Ovide donne de la doctrine de Pythagore, mais Timée de Locres, l'un des principaux disciples de cet ancien philosophe, Diogène Laerce, Porphyre et d'autres semblables auteurs, sont un peu plus croyables que le poète, sur cette matière. Au reste, on prouve par un passage décisif du second livre d'Hérodote, que c'était des Egyptiens que Pytha-

gore avait pris les rêveries de sa métempsycose, dont on ne doit pas s'imaginer qu'il crût la centième partie de ce qu'il débitait au peuple. Concluons que ce philosophe tenait probablement l'ame pour immortelle à peu près comme dans la suite les Stoïciens, suivant le langage de Sénèque dans son épitre 72. Elle était, selon lui, heureuse ou malheureuse après la mort, tant qu'elle passait d'un corps dans un autre ; mais quand, enfin, par la nécessité de sa nature, elle rentrait dans la divinité, alors elle perdait son existence individuelle, et devenait partie du grand tout. A le bien prendre, tout ce verbiage philosophique réduisait le bonheur et le malheur de l'ame à une sorte d'épicurisme, puisqu'elle le bornait au présent, par de continuels retours à une vie sensuelle, que terminait une discontinuation d'existence propre. Point d'état futur, permanent. Point de rétribution préparée au vice et à la vertu dans l'éternité. L'illustre prélat à qui l'on doit le bel ouvrage de la *divine mission de Moïse*, avait déjà d'après Gassendi, donné cette idée de la doctrine de Pythagore (vol. II, sect. III, liv. 4.) Voyez aussi un excellent ouvrage anglais, avec le titre : *Critical Enquiry into the opinions and practices of the ancient philosophers concerning the nature of the soul and a future state.*

Socrate, après lui Platon son admirateur et son disciple, s'élevèrent plus haut que tous les autres philosophes, dans leurs méditations sur l'état des ames humaines dans une vie à venir. Le dernier nous a laissé dans son Phédon une description

fidèle et touchante des espérances du premier, et quant à ses propres sentimens, mieux développés encore que ceux de son maître, c'est principalement dans le Xe. liv. de sa *République*, et à la fin du Xe. liv. des *Lois*, qu'on le trouve. Ciceron en a bien donné le précis dans les chapitres 30 et 41, de sa première *Tusculane*, mais quoiqu'exact quant au fond, il s'en faut bien qu'il ne soit complet. Socrate et Platon ne se sont pas contentés de dire, ce qui est peut-être le plus sublime essor de la raison, « que jamais un homme » de bien, ni pendant la vie, ni après la mort, » ne peut recevoir de mal, parce que jamais les » dieux immortels ne l'abandonnent ».

Ils ne se sont pas contentés d'enseigner que « deux chemins s'offrent aux ames lorsqu'elles » sortent des corps .... que celles des vicieux et » des injustes prennent un chemin tout opposé » à celui qui mène au séjour des dieux ; mais » qu'à celles qui ont imité la vie des dieux, le » chemin du ciel d'où elle sont venues, leur est » ouvert ». Ils ont été plus loin, encore, et outre l'immortalité de l'ame dans un état de bonheur ou de malheur, ils ont positivement reconnu, ainsi qu'on le voit dans Phédon, des degrés de récompense et de peine assortis à la conduite de la vie. En un mot, on ne pouvait guère approcher de plus près de la vérité que Socrate et Platon en approchèrent. Mais il faut savoir 1°. qu'ils parlèrent des peines et des récompenses à venir très-souvent en doutant, et avec une grande incertitude. 2°. Que Socrate

nommément y associa la doctrine de la métempsycose et d'autres fictions, du moins par rapport au commun des hommes. 3°. Que ce qu'ils dirent de meilleur sur une autre vie, ils le donnèrent comme l'exposé d'un ancienne tradition, qu'ils adoptaient et qu'ils tâchaient d'établir. 4°. Qu'ils réussirent si mal à la faire recevoir, qu'à l'exception des disciples de Platon, tous les autres philosophes la rejetèrent, ou la mirent au rang des doctrines problématiques.

Nous ne dirons qu'un mot de Ciceron et de Plutarque. On peut raisonnablement contester que le premier ait cru une économie de rétribution et de peines destinées aux méchants dans l'avenir; mais qu'il ait cru l'immortalité de l'ame, et que celle des gens de biens, loin d'être anéantie, perpétuerait son existence dans un état de bonheur, c'est ce qu'il n'est plus permis de mettre en question, après la lecture des passages que nous en avons apportés dans les remarques précédentes, et surtout quand on aura lu le *Caton*, le *Songe de Scipion* et la première *Tusculane* de ce grand homme. Il est vrai que dans trois ou quatre de ses lettres, entre autres à Torquatus, il parle en franc épicurien sur la mort; mais aussi c'est à un épicurien qu'il écrivait, c'est un épicurien qu'il tâchait de consoler, et l'on sait que Ciceron était bien autant politique que philosophe. Au pis aller, on pourrait dire, que quoique persuadé de la spiritualité et de l'immortalité de l'ame, il avait des momens de doute et d'in-

quiétude qui le faisaient parler contre ses principes.

La même chose est arrivée à Plutarque. Souvent, dans ses admirables écrits, ce judicieux auteur, paraît chanceler sur l'espoir d'une meilleure vie ; mais quand on lit ce qu'à tête reposée et de propos délibéré, il en écrivait dans ses *Consolations à sa femme*, et dans son traité *de la Tardive vengeance de Dieu* ; quand on voit avec quelle force il y défend cette créance comme une antique tradition dont l'incrédulité générale ne saurait ébranler les preuves telles qu'il les déduisit avec beaucoup de sagesse, comment soupçonner qu'il ne l'ait professée très-sérieusement ?

Mais il y a beaucoup à rabattre sur cette prétendue tradition des anciens philosophes. Car 1°. Ils établirent l'immortalité de l'ame sur de mauvais fondemens, sur la supposition qu'elle est une particule de la divinité, comme Pythagore, les Stoïciens et peut-être Platon lui-même le croyaient, ou du moins sur la supposition de sa pré-existence éternelle qu'ils enseignèrent unanimement. 2°. Leurs conjectures dircordantes sur les transmigrations des ames et sur leurs retours en différents corps, tendaient à altérer et à affaiblir l'espérance d'une meilleure vie. 3°. Que dirons-nous du découragement que Socrate et divers autres, donnaient aux personnes d'une vertu médiocre, en enseignant que les ames seules des philosophes et des héros étaient immédiatement élevées dans le ciel, pen-

dant que les autres réduites aux récompenses des prétendus champs Elysiens, ne jouissaient que d'un bonheur à temps et devaient revenir, par la métempsycose, recommencer de nouvelles épreuves. 4°. Enfin, les ames même les plus privilégiées, n'étaient censées admises dans le céleste séjour, que pour une longue durée, pour mille ans peut-être tout au plus, comme Virgile l'insinue, et nullement pour l'éternité, puisqu'enfin dépouillées de leur existence individuelle, elles rentraient, disait-on, dans l'ame du monde, lequel au bout d'un temps, devait se renouveler et produire à l'infini de période en période un nouveau système, un nouveau développement des choses.

Non-seulement les notions que les plus pénétrants, et les plus judicieux des philosophes se faisaient d'un état à venir, étaient imparfaites, embrouillées et à quelques égards détruites par les fictions qu'ils y associaient, mais encore ils en étaient incertains. Ces sages ne parlaient presque jamais de leurs espérances d'un ton décidé; ce sont des *si*, des *peut-être*, des doutes continuels. Personne n'ignore ce que Socrate mourant disait à ses amis : « Je vais mourir et vous allez » continuer de vivre; mais Dieu seul sait qui » de nous sera le mieux partagé ». Ciceron après avoir décrit les sentimens de ses devanciers, conclut en ces termes dans le chapitre X, de sa première *Tusculane*. « De toutes ces opinions, » il n'y a qu'un Dieu qui puisse savoir quelle » est la vraie; pour nous, autres hommes, nous

» ne sommes pas peu embarrassés à débrouiller » la plus vraisemblable ». Consolent-ils leurs amis des disgraces de la vie ou des coups de la mort? Presque jamais ils n'insistent sur l'espérance des dédommagemens et de la félicité à venir ; ou quand ils emploient ce motif de consolation, comme Ciceron dans ses Tusculanes et ailleurs, c'est avec des modifications, des restrictions qui en énervent toute la force. Exhortent-ils leurs disciples à la vertu? ils n'appuyent presque jamais sur le bonheur qui attend les gens de bien dans une autre économie. Etudiez les *Offices* de Ciceron, les *Ecrits* d'Epictète, les *Maximes* d'Antonin, vous verrez qu'ils tirent tous leurs encouragemens au devoir de la beauté, de l'excellence, de l'utilité de la vertu et de ses avantages temporels. De là, leur marotte, leur affectation à ramener partout ce paradoxe insoutenable des Stoïciens, que la vertu se suffit à elle-même ; de là cette autre maxime forgée à la même enclume, *que la durée du bonheur n'en augmente pas le prix*, ou comme Balbus a la folie de le dire dans Ciceron de *Fin.* liv. III, chap. XIV, que l'*immortalité même ne contribue en rien du bonheur.* Socrate mieux instruit et plus convaincu de la certitude d'une économie à venir de rétribution, est presque le seul qui se serve de cette espérance en terminant son discours dans le *Phédon*, pour encourager ses amis à la vertu, ou si quelqu'autre des philosophes l'a surpassé à cet égard, dans la conclusion du traité où il prouve qu'on ne saurait être heureux, en

suivant les principes d'Epicure ; mais Plutarque était postérieur aux premiers progrès du Christianisme, et je suis fort porté à croire que la vertu, le courage, la constance des premiers martyrs, ne lui étaient pas inconnus, puisque Pline, son contemporain, était pour ainsi-dire, devenu le panégyriste des chrétiens auprès de Trajan ; que dis-je, puisque Celse lui-même avait rendu témoignage à leurs vertus, puisque bientôt après Epictète et Antonin, en attribuant à leur obstination le généreux mépris avec lequel un principe tout différent leur faisait envisager les supplices et la mort, reconnurent par cela même, la vérité de leur généreux martyre. Il paraît donc très-naturel de supposer que Plutarque a été informé des actions héroïques, auxquelles ils se portaient dans l'espérance de la rémunération, et qu'il prit dans l'histoire des circonstances et des motifs de leur martyre, les traits dont il s'est servi pour peindre les efforts dont les justes deviennent capables, dans l'attente de la gloire et des couronnes immortelles qui sont préparées à la vertu après la mort.

« L'idée d'un lieu de récompense, dit l'illustre » Montesquieu, emporte nécessairement l'idée » d'un séjour de peines, et quand on opère l'un, » sans craindre l'autre, les lois civiles n'ont plus » de force ». Cette observation judicieuse est d'une évidence qui saute aux yeux. Si les hommes se persuadaient que la divinité toujours prête à récompenser la vertu, ne prépare aucun châtiment au vice, il n'est point d'extravagance et de

crimes que les méchants n'osassent se permettre. Le suicide, entre autres, ne saurait manquer d'en devenir plus commun ; on en voit la preuve à la Chine, où, au témoignage du philosophe dont le père Du-Halde nous a donné le traité, ceux de la secte de Fo, qui croit un heureux avenir, se portent à ce crime plus facilement que tous les autres.

On croirait que les philosophes de l'ancien paganisme, avaient compris tout cela. Ils parlent quelquefois avec une force extrême des peines que la divinité infligera aux violateurs des lois, tant positives que naturelles ; quelquefois ils vont jusqu'à renchérir sur les hyperboles que les poètes se permettaient, pour rendre l'objet plus terrible. Cependant on a tout lieu de croire que tout ce qu'ils en disaient n'était que pour le peuple. Non contents de se moquer très-souvent du tartare des poètes et de se divertir de la crainte des supplices de l'enfer, comme d'un épouvantail chimérique ; ils y opposèrent des doutes, ils en contestèrent sérieusement l'existence et, ce qui est plus, ils adoptèrent généralement un principe qui ne leur permettait pas d'en croire la réalité ; c'est qu'il *est impossible que la divinité s'irrite et fasse du mal à quelqu'un*. Cicéron entre autres est exprès, dans le IIe. liv. des *Offices*, chap. 2, et dans le IIIe., chap. 28, 29, et ses raisonnemens sur cette matière, sont d'autant plus embarrassants, qu'ils ne sauraient porter contre la crainte des peines dans une autre vie, sans anéantir du même coup le dogme de la

providence et de ses dispensations dans celle-ci. Le docteur Warburton a essayé de dénouer ce nœud, en disant que peut-être, Ciceron, Sénèque, etc., ne prétendaient parler que du Dieu suprême et non des dieux subalternes, quand ils soutenaient que la divinité ne se fâche jamais, et ne fait jamais de mal à personne. Mais il nous semble que la solution du docte prélat, est plus ingénieuse que solide, car outre que Ciceron et comme lui Sénèque, épitre 95, parlent des dieux au pluriel, on verra, si l'on examine le raisonnement du premier, qu'il suppose les dieux subalternes et gouverneurs du monde, tout aussi inaccessibles à la colère, que Jupiter, et tout aussi incapables que lui par leur nature, de faire souffrir qui que ce soit. Enfin ce qui achève de démontrer que la maxime en question était communément entendue du Dieu suprême, c'est que les Epicuriens eux-mêmes l'adoptaient quoiqu'ils niassent une providence. Il n'y a donc qu'un seul sens raisonnable à donner à cette maxime, c'est de dire que la divinité est incapable d'éprouver rien de ce qu'il y a de faible, de désordonné et de douloureux dans la colère, ou de prendre aucun plaisir à châtier et à faire souffrir : ce qui n'empêche pas qu'elle ne déteste le mal, qu'elle ne châtie les vicieux, qu'elle ne leur inflige des supplices, en un mot, qu'elle n'agisse contre eux comme on agit quand on veut faire souffrir. C'est ainsi, à peu près, que Sénèque lui-même l'explique dans sa Ve. épitre. Mais quel embarras, quelle confusion ? disons mieux ; que dans tout

cela on voit bien à l'œil les subtilités contradictoires des Stoïciens. Pour affranchir les hommes de toute crainte, Épicure bornait tout à cette vie, et ôtait à la divinité toute inspection des humains. Mais les Stoïciens, et comme eux tout les philosophes, qui, en reconnaissant l'empire de la providence, enseignaient une vie à venir, devaient nécessairement prendre un autre biais, pour accommoder un peu leurs principes, avec la dépravation générale. Laissant donc au peuple la frayeur de l'avenir, ils ne travaillaient qu'à en adoucir l'idée. Tantôt ils badinaient sur ces craintes, qu'ils appelaient superstitieuses, tantôt en paraissant admettre une rétribution future, ils ne la décrivaient que comme une rétribution de bonheur, ou bien enfin ils fardaient, ils masquaient tellement l'idée de la justice de Dieu, envers les pécheurs, qu'ils la réduisaient presqu'à rien, sous les phrases empoulées d'un brillant galimathias.

Et de là, qu'en arriva-t-il? Ce qu'il était aisé de prévoir. Peu à peu s'éteignit au milieu des nations même les plus spirituelles et les mieux civilisées, la douce persuasion de l'immortalité de l'ame, l'attente importante d'une autre vie. Platon et Polybe mettent la chose dans tout son jour, par rapport aux Grecs; et quant aux Romains des derniers temps de la république, qui ignore à quel point le pyrrhonisme et le libertinage d'esprit étaient montés parmi eux relativement à ces grands objets! Jusqu'aux poëtes, jusqu'à la vile populace, tout le monde s'y faisait un jeu

de cet avenir ; on en laissait les espérances aux enfants et les craintes aux gens décrépits ; on en parlait dans les livres des philosophes, mais généralement on n'en croyait rien. Et, en général, l'espérance d'une vie à venir, et de la résurrection, confinée chez les Juifs, qui encore n'en avaient que des idées bien grossières, et ouvertement contredites par une de leurs principales sectes était, quand Jésus-Christ vint au monde, presque partout ignorée ou en dérision. Si les Épicuriens et les Stoïciens d'Athènes se moquèrent de S.-Paul quand il la leur prêcha, des Pythagoriciens et des Platoniciens en auraient fait tout autant. Accoutumés à parler du corps comme d'une prison, où l'ame est enfermée en punition de ses péchés, et d'où la mort la retire pour lui rendre sa liberté, ils n'auraient eu garde d'en souhaiter le relevement, et cela même les eût disposés à en regarder l'espérance comme le comble de la folie.

C'est de la sorte que la tradition divine de l'immortalité de l'ame et d'une économie à venir de rétribution, peu à peu défigurée par l'ignorance des peuples, par les fictions des poètes, et par les artifices des législateurs, avait achevé de s'éteindre dans les écoles de la plupart des sectes philosophiques. C'est ainsi que, conservée parmi les Pythagoriciens et les Platoniciens, elle y était ou élevée sur des fondemens ruineux, ou anéantie sous des suppositions qui la détruisaient, ou convertie en une spéculation incertaine et sans efficace, soit pour porter les peuples à la vertu, soit

pour les consoler dans l'adversité et aux approches de la mort ; en une attente faite tout au plus pour les philosophes, les législateurs, les héros ; qui n'assuraient une immortalité heureuse qu'à ces derniers, qui ne promettaient au vulgaire au-delà du tombeau qu'un bonheur limité dans sa durée, et qui ne donnait lieu de regarder les peines et les supplices préparés aux méchants que comme des fables puériles, dont il n'y avait que le petit peuple ou que de méprisables superstitieux qui pussent être affectés.

Voilà l'état où se trouvaient les espérances du genre humain, dans tout le monde connu, à la Judée près, lorsque le Fils de Dieu parut sur la terre. Il est vrai que les Juifs, plus favorisés que les autres peuples, étaient les dépositaires des oracles de Dieu et des promesses d'une meilleure vie. Cette glorieuse attente, on n'en saurait douter après les décisions de Jésus-Christ, et celles du divin auteur de l'épître aux Hébreux, avait déjà fait la consolation et animé le courage des patriarches, les pères et les fondateurs du peuple Hébreu. Il est pourtant vrai que la loi ne promettait littéralement qu'un bonheur temporel, et que même du temps de notre Sauveur, les Juifs n'avaient que des idées grossières d'une économie à venir, de la résurrection, et de la vie éternelle.

Mais cela posé, qui ne doit sentir à quel point nous sommes redevables à Jésus-Christ de la charité qu'il nous a témoignée, en mettant, comme il a fait, la vie et l'immortalité en évidence par

son évangile ! Assurances positives, claires, réitérées de l'immortalité de l'ame, de la résurrection du corps, et d'une économie éternelle de rétribution : démonstration palpable de la divinité de ces assurances, par des miracles non équivoques et entre lesquels la résurrection de ce divin Sauveur tient le premier rang; détails admirables sur la spiritualité et la sainteté du bonheur à venir, sur ses degrés, sur ses progrès, sur son infinie durée, et cela non pour quelques ames privilégiées seulement, mais pour tous les fidèles de tout âge, de toute condition, de toute capacité, en vertu de la médiation du Fils de Dieu et de l'efficace de son sacrifice, qui seul peut donner du prix à l'obéissance humaine et en couvrir les défauts. Voilà ce que nous trouvons dans son évangile, voilà les appuis qu'il a ménagés à notre foi, à notre espérance, à notre consolation. Et quant aux peines, sans lesquelles il ne peut y avoir de législation, personne n'ignore comment Jésus-Christ s'est expliqué sur la nature, les degrés, la durée et la certitude de celles que la justice de Dieu réserve aux pécheurs qui se seront obstinés à violer ses lois et à rejeter les moyens de salut que sa bonté infinie a assurés aux sincères efforts de la vertu. Il est vrai que la seule pensée de ces peines fait frémir. Mais si l'on a de saines idées des perfections morales d'un Dieu souverainement saint, ne doit-on pas convenir que non seulement sa justice, mais encore sa sagesse, et même sa bonté, l'obligeaient à mettre les plus grands obstacles possibles à la méchanceté et à

l'endurcissement des pécheurs? Tout ce que l'Ecriture nous en apprend, ne va-t-il pas à nous convaincre que ce grand Dieu ne punira personne au-delà de ses démérites réels? Et si malgré la formidable attente de l'exécution de ses menaces, on voit tant de mauvais chrétiens mourir incorrigibles dans leur perversité, à quel point la dépravation ne monterait-elle pas au milieu d'un monde où l'on se persuaderait que la vie la plus criminelle n'aboutira qu'à un éternel anéantissement? Un des plus hardis Déistes de nos jours a fait là-dessus un aveu que nous ne voulons pas omettre. Ceux, dit M. Hume, vers la fin du chap. XI de ses *Essais philosophiques*, après avoir parlé des rétributions de la vie à venir, « Ceux qui s'efforcent d'en désabuser le genre » humain, sont peut-être de bons raisonneurs; » mais je ne saurais les reconnaître pour bons » citoyens, ni pour bons politiques, puisqu'ils » affranchissent les hommes d'un des freins de » leurs passions, et qu'ils rendent l'infraction » des lois de l'équité et de la société plus aisée » et plus sûre à cet égard. »

Tirons donc une conséquence générale. La raison humaine éclairée, peut très-bien connaître la différence essentielle entre l'ame et le corps, son indestructibilité, son immortalité intrinsèque, et même son immortalité extrinsèque, avec une économie de récompense et de peine, au moins autant que la nature de la chose le permet. Mais cette même raison, quoiqu'en disent ses panégyristes, ne pouvait nullement suffire pour rendre

les hommes finalement heureux, sans le supplément et l'assistance de la révélation. Aussi nous ne pouvons jamais assez estimer l'évangile de Jésus Christ auquel toutes les révélations antérieures avaient graduellement préparé l'univers, jusqu'à ce qu'en les réunissant comme dans un centre commun, et en y ajoutant tout ce qui manquait à leur plénitude, il en est devenu la perfection à la louange de la gloire de Dieu. Quel bonheur pour la société si les chrétiens qui professent les vérités de cette divine religion en observaient fidélement les maximes. Disons-le avec le célèbre Montesquieu : « Ce seraient des citoyens infini- » ment éclairés sur leurs devoirs, et qui auraient » un très-grand zèle pour les remplir. Ils senti- » raient très-bien les droits de la défense natu- » relle : plus ils croiraient devoir à la religion, » plus il penseraient devoir à la patrie. Les prin- » cipes de christianisme bien gravés dans le cœur, » seraient infiniment plus forts que ces faux hon- » neur, des monarchies, ces vertus humaines des » républiques, et cette crainte servile des états » despotiques. Chose admirable ! la religion chré- » tienne, qui ne semble avoir d'objet que la féli- » cité de l'autre vie, fait encore notre bonheur » dans celle-ci ! » Liv. XXIV, chap. 6.]

CHAPITRE XIII.

Que les preuves qu'on vient d'alléguer sont d'une telle vraisemblance et d'une telle convenance, qu'elles doivent suffire pour fixer notre créance et pour déterminer notre conduite.

§. I. L'on vient de voir jusqu'où peuvent nous conduire les lumières naturelles sur l'importante question de l'immortalité de l'ame et d'un état à venir de récompense et de punition. Chacune des preuves que nous avons alléguées a sans doute sa force particulière ; mais venant à l'appui l'une de l'autre, et acquérant plus de force par leur union, elles ont certainement de quoi faire impression sur tout esprit attentif et non prévenu, et elles doivent paraître suffisantes pour établir l'autorité et la sanction des lois naturelles dans l'étendue que nous désirons.

§. II. Si l'on disait que tous nos raisonnemens sur ce sujet ne sont pourtant que des probabilités et des conjectures ; et se réduisent proprement à une *raison de convenance*, ce qui laisse toujours la chose bien au-dessous de la *démonstration ;* je conviendrai, si l'on veut, que l'on ne trouve pas ici une évidence entière : mais il me paraît que la vraisemblance y est si forte, et la convenance si grande et si bien établie, que cela

suffit pour l'emporter de beaucoup sur l'opinion contraire, et par conséquent pour nous décider.

Car l'on serait étrangement embarrassé, si, dans toutes les questions qui s'élèvent, on ne voulait se déterminer que sur un argument démonstratif. Le plus souvent il faut se contenter d'un amas de probabilités, qui, réunies et poussées jusqu'à un certain point, ne nous trompent guère, et qui doivent tenir lieu de l'évidence dans les sujets qui n'en sont pas susceptibles. C'est ainsi que dans la physique, dans la médecine, dans la critique, dans l'histoire, dans la politique, dans le commerce, et dans presque toutes les affaires de la vie, un homme sage prend son parti sur un concours de raisons, qui à tout prendre lui paraissent supérieures aux raisons opposées.

§. III. Pour mieux faire sentir la force de cette sorte de preuve, il ne sera pas inutile d'expliquer d'abord ce que nous entendons par la raison de convenance; de rechercher ensuite quel est le principe général sur lequel cette espèce de raisonnement se fonde, et de voir en particulier ce qui en fait la force, quand on l'applique au Droit naturel. Ce sera le vrai moyen de connaître la juste valeur de nos preuves, et de quel poids elles doivent être dans nos déterminations.

La raison de convenance *est une raison tirée de la nécessité d'admettre une chose comme certaine, pour la perfection d'un système d'ailleurs solide, utile et bien lié; mais qui sans ce point-là se trouverait défectueux, quoiqu'il n'y ait au-*

cune raison de supposer qu'il pêche par quelque défaut essentiel (1). Par exemple : un grand et magnifique palais se présente à notre vue : nous y remarquons une symétrie et une proportion admirables ; toutes les règles de l'art, qui font la solidité, la commodité et la beauté d'un édifice, y sont observées. En un mot, tout ce que nous voyons du bâtiment indique un habile architecte. Ne supposera-t-on pas avec raison, que les fondemens que nous ne voyons point, sont également solides et proportionnés à la masse qu'ils portent ? et peut-on croire que l'habileté de l'architecte se soit oubliée dans un point aussi important ? Il faudrait pour cela avoir des preuves certaines d'un tel oubli, ou avoir vu qu'en effet les fondemens manquent, sans quoi l'on ne saurait présumer une chose si peu vraisemblable. Qui est-ce qui, sur la simple possibilité métaphysique qu'on ait négligé de poser ces fondemens, voudrait gager que la chose est ainsi ?

§. IV. Telle est la nature de la convenance. Le fondement général de cette manière de raisonner, c'est qu'il ne faut pas regarder seulement ce qui est possible, mais ce qui est probable ; et qu'une vérité peu connue par elle-même, acquiert de la vraisemblance par sa liaison naturelle avec d'autres vérités plus connues. Ainsi les physiciens ne doutent pas qu'ils n'aient trouvé le vrai,

(1) *Voyez* ci-dessus, IIe. partie, chap. VI, §. II.

quand une hypothèse explique heureusement tous les phénomènes; et un événement quoique peu connu dans l'histoire, ne paraît plus douteux, quand on voit qu'il sert de clef et de base unique à plusieurs autres événemens très-certains. C'est en grande partie sur ce principe que roule la certitude morale (1), dont on fait tant d'usage dans la plupart des sciences, aussi-bien que dans la conduite de la vie, et dans les choses de la plus grande importance pour les particuliers, pour les familles et pour la société entière.

§. V. Mais si cette manière de juger et de raisonner, a lieu si souvent dans les affaires humaines, et si en général elle se fonde sur un principe solide; elle est encore bien plus sûre quand il s'agit de raisonner sur les ouvrages de Dieu, de découvrir son plan et de juger de ses vues et de ses desseins : car l'univers entier avec les systêmes particuliers qui le composent et singulièrement le systême de l'homme et de la société, sont l'ouvrage de l'intelligence suprême. Rien n'a été fait au hasard; rien ne dépend d'une cause aveugle, ou capricieuse, ou impuissante : tout a été calculé et mesuré avec une profonde sagesse. Ici donc, plus que nulle part, on a droit de juger qu'un auteur si puissant et si sage, n'a rien laissé en arrière de tout ce qui était nécessaire à la per-

(1) *Voyez l'Essai Philosophique* de M. *Boullier*, *sur l'ame des bêtes*, etc., 2e. édition, à laquelle on a joint un *Traité des vrais principes qui servent de fondement à la certitude morale*. Amsterd.

fection de son plan ; et que d'accord avec lui-même, il l'a assorti de toutes les parties essentielles, pour le dessein qu'il s'est proposé. Si l'on doit raisonnablement présumer un tel soin dans un habile architecte, qui n'est pourtant qu'un homme sujet à l'erreur, combien plus, doit-on le présumer dans l'intelligence souveraine ?

§. VI. Ce que l'on vient de dire fait voir que cette raison de convenance n'est pas toujours d'un même poids ; mais qu'elle peut être plus ou moins forte, à proportion de la nécessité plus ou moins grande sur laquelle elle se trouve établie. Et pour donner là-dessus quelques règles, l'on peut dire en général, 1.° que plus les vues et le dessein de l'auteur nous sont connus ; 2.° plus nous sommes assurés de sa sagesse et de sa puissance ; 3.° plus cette puissance et cette sagesse sont parfaites ; 4.° plus sont grands les inconvéniens qui résultent du système opposé, plus ils approchent de l'*absurde*, et plus aussi les conséquences tirées de ces sortes de considérations deviennent pressantes. Car alors on n'a rien à leur opposer qui les contrebalance ; et par conséquent c'est de ce côté-là que la droite raison nous détermine.

§. VII. Ces principes s'appliquent d'eux-mêmes à notre sujet, et d'une manière si juste et si complète, que la raison de convenance ne saurait être poussée plus loin. Après tout ce qui a été dit dans les chapitres précédents, ce serait entrer dans des répétitions inutiles, que de le

montrer en détail : la chose se fait sentir d'elle-même. Contentons-nous de remarquer, que la raison de convenance en faveur de la sanction des lois naturelles, est d'autant plus forte et plus pressante, que le sentiment contraire jette dans le système de l'humanité une obcurité et un embarras, qui approche fort de l'absurde, s'il ne va pas jusques-là. Le plan de la sagesse divine n'est plus pour nous qu'une énigme inexplicable ; l'on ne peut plus rendre raison de rien ; et l'on ne saurait dire pourquoi une chose si nécessaire viendrait à manquer dans un plan d'ailleurs si beau, si utile et si bien lié ?

§. VIII. Faisons la comparaison des deux systèmes, pour voir lequel est le plus conforme à l'ordre, le plus convenable à la nature et à l'état de l'homme ; en un mot, le plus raisonnable et le plus digne de Dieu.

Supposons d'un côté, que le créateur s'est proposé la perfection et la félicité de ses créatures, et en particulier le bien de l'homme et celui de la société. Que pour cet effet, ayant donné à l'homme l'intelligence et la liberté, l'ayant fait capable de connaître sa destination, de découvrir et de suivre la route qui seule peut l'y conduire, il lui impose l'obligation rigoureuse de marcher constamment dans cette route, et de ne jamais perdre de vue le flambeau de la raison, qui doit toujours éclairer ses pas. Que pour le mieux guider, il a mis en lui tous les sentimens et les principes nécessaires pour lui servir de

règle. Que cette direction et ces principes, venant d'un supérieur puissant, sage et bon, ont tous les caractères d'une véritable loi. Que cette loi porte déjà avec elle, dans cette vie, sa récompense et sa punition : mais que cette première sanction n'étant pas suffisante, Dieu, pour donner à un plan si digne de sa sagesse et de sa bonté, toute sa perfection, et pour fournir à l'homme dans tous les cas possibles les motifs et les secours nécessaires, a encore établi une sanction proprement dite des lois naturelles, qui se manifestera dans la vie à venir : et qu'attentif à la conduite des hommes, il se propose de leur en faire rendre compte, de récompenser la vertu et de punir le vice, par une rétribution exactement proportionnée au mérite ou au démérite de chacun.

Mettez en opposition avec ce premier système celui qui suppose, que tout est borné pour l'homme à la vie présente, et qu'au-delà il n'y a rien à espérer ni à craindre ; que Dieu, après avoir créé l'homme et avoir institué la société, n'y prend point aucun intérêt ; qu'après nous avoir donné par la raison le discernement du bien et du mal, il ne fait aucune attention à l'usage que nous en faisons ; mais nous abandonne tellement à nous-mêmes, que nous demeurons absolument les maîtres d'agir selon notre volonté : que nous n'aurons aucun compte à rendre à notre créateur ; et que malgré la distribution inégale et irrégulière des biens et des maux dans cette vie, malgré tous les désordres causés par la malice ou

l'injustice des hommes, nous n'avons à attendre de la part de Dieu aucun redressement, aucune compensation.

§. IX. Peut-on dire que ce dernier système soit comparable au premier ? Met-il dans un aussi grand jour les perfections de Dieu ? Est-il également digne de sa sagesse, de sa bonté et de sa justice ? Est-il aussi propre à réprimer le vice et à soutenir la vertu, dans les conjonctures délicates et dangereuses ? Rend-il l'édifice de la société aussi solide, et donne-t-il aux lois naturelles une autorité telle que la demande la gloire du souverain législateur et le bien de l'humanité ? Si l'on avait à choisir entre deux sociétés dont l'une admettrait le premier système, tandis que l'autre ne connaîtrait que le second, où est l'homme sage qui ne préférât hautement de vivre dans la première de ces sociétés ?

Il n'y a certainement aucune comparaison à faire entre ces deux systèmes, pour la beauté et la convenance : le premier est l'ouvrage de la raison la plus parfaite ; le second est défectueux et laisse subsister bien des désordres. Or cela seul indique assez de quel côté est la vérité ; puisqu'il s'agit ici de juger et de raisonner des desseins et des œuvres de Dieu, qui fait tout avec la plus haute sagesse.

§. X. Et que l'on ne dise pas que, bornés comme nous le sommes, il y a de la témérité à décider de cette manière ; et que nous avons des idées trop imparfaites de la nature de Dieu et de

ses perfections, pour pouvoir juger de son plan et de ses desseins avec quelque certitude. Cette réflexion qui est vraie jusqu'à un certain point, et qui est juste en certains cas, prouve trop, si on l'applique à notre sujet, et n'est, par conséquent, d'aucune force. Que l'on y réfléchisse, et l'on verra que cette pensée conduirait insensiblement à une espèce de pyrrhonisme moral qui serait le renversement de la vie humaine et de toute l'économie de la société. Car enfin, il n'y a point ici de milieu, il faut choisir entre les deux systèmes que nous venons d'exposer. Rejeter le premier, c'est admettre le second avec tous les inconvéniens qui en sont inséparables. Cette remarque est importante, et suffit presque seule pour faire sentir quelle est ici la force de la convenance, puisque ne pas reconnaître la solidité de cette raison, c'est se mettre dans la nécessité de recevoir un système défectueux, chargé d'inconvéniens, et dont les conséquences ne sont rien moins que raisonnables.

§. XI. Telle est la nature et la force de la raison de convenance, sur laquelle les preuves de la sanction des lois naturelles sont établies. Il ne reste plus qu'à voir quelle impression de telles preuves réunies doivent avoir sur notre esprit, et quelle influence elles doivent avoir sur notre conduite. C'est le point capital auquel tout doit aboutir.

1°. Je remarque d'abord, que quand même tout ce que l'on peut dire pour la sanction des

lois naturelles, n'irait qu'à laisser la question indécise, il serait toujours raisonnable dans cette incertitude même, d'agir comme si l'affirmative l'emportait. Car c'est manifestement le parti le plus sûr, c'est-à-dire, celui où il y a le moins à perdre et le plus à gagner à tout événement. Mettons la chose dans le doute. S'il y a un état à venir, non-seulement c'est une erreur de ne le pas croire, mais c'est un égarement funeste d'agir comme s'il n'y en avait point, une telle erreur entraîne après soi des suites pernicieuses, au lieu que s'il n'y en a point, l'erreur de le croire ne produit en général que de bons effets; elle n'est sujette à aucun inconvénient pour l'avenir, et ne nous expose pas, pour l'ordinaire, à de grandes incommodités pour le présent. Ainsi, quoiqu'il en puisse être, et dans le cas même le moins favorable aux lois naturelles, un homme sage, n'hésitera point entre le parti d'observer ces lois, et celui de les violer: la vertu l'emportera toujours sur le vice.

[90. Voyez le beau passage de Locke que nous avons rapporté ci-dessus à la fin de la note 88, page 137.]

2°. Mais si ce parti est déjà le plus prudent et le plus sage, dans la supposition même du doute et d'une entière incertitude, combien plus le sera-t-il, si l'on reconnaît, comme on ne peut s'empêcher de le faire, que cette opinion est au moins plus probable que l'autre ? Un premier degré de vraisemblance, une simple probabilité,

bien que légère, devient un motif raisonnable de détermination, pour tout homme qui calcule et qui réfléchit. Et s'il est de la prudence de se conduire, par ce principe, dans les affaires ordinaires de la vie, la même prudence nous permet-elle de nous écarter de cette route dans des choses plus importantes, et qui intéressent essentiellement notre félicité?

3°. Mais enfin, si allant un peu plus loin, et ramenant la chose à son vrai point, l'on convient que nous avons ici en effet, sinon une démonstration proprement dite d'une vie à venir, au moins une vraisemblance fondée sur tant de présomptions raisonnables, et sur une convenance si grande, qu'elle approche fort de la certitude; il est encore plus manifeste que, dans cet état des choses, nous devons agir sur ce pied-là, et qu'il ne nous est pas raisonnablement permis de nous faire une autre règle de conduite (1).

§. XII. Rien n'est plus digne, il est vrai, d'un être raisonnable, que de chercher en tout l'évidence, et de ne se déterminer que sur des principes clairs et certains. Mais comme tous les sujets n'en sont pas susceptibles, et qu'il faut pourtant se déterminer, où en serait-on, s'il fallait toujours attendre pour cela une démonstration rigoureuse? Au défaut du plus haut de-

(1) *Voyez* Ire. partie, chap. VI, §. VI.

gré de certitude, on s'arrête à celui qui est au-dessous, et une grande vraisemblance devient une raison suffisante d'agir, quand il n'y en a point d'aussi grande à lui opposer. Si ce parti n'est pas en lui-même évidemment certain, c'est au moins une *règle évidente* et *certaine*, que dans l'état des choses, on doit le préférer.

Et cela est une suite nécessaire de notre nature et de notre état. N'ayant que des lumières bornées, et étant pourtant dans la nécessité de nous déterminer et d'agir; s'il était nécessaire pour cela d'avoir une certitude entière, et qu'on ne voulut pas prendre la probabilité pour principe de détermination, il faudrait ou se déterminer pour le parti le moins probable et contre la vraisemblance (ce que personne, je pense, n'osera soutenir); ou bien il faudrait passer sa vie dans le doute, flotter sans cesse dans l'irrésolution, demeurer presque toujours en suspend, sans agir, sans prendre aucun parti et sans avoir aucune règle fixe de conduite : ce qui serait le renversement total du système de l'humanité.

[91. Voyez le §. VI, du chap. VI, de la première partie.]

§. XIII. Mais il est très-raisonnable, en général, d'admettre la convenance et la probabilité pour règle de conduite, au défaut de l'évidence. Cette règle devient encore plus nécessaire et plus juste, dans les cas particuliers où, comme nous le disions, l'on ne court aucun risque à la suivre. Lorsqu'il n'y a rien à perdre si l'on se trompe, et

beaucoup à gagner si l'on ne se trompe pas, que peut-on désirer de plus pour se déterminer convenablement, surtout quand le parti opposé vous met, au contraire, dans un grand péril en cas d'erreur, et ne vous donne aucun avantage, quand vous auriez bien rencontré? Dans ces circonstances, il n'y a point à balancer sur le choix; la raison veut qu'on aille au plus sûr; elle nous en impose l'obligation, et cette obligation est d'autant plus forte, qu'elle est produite par un concours de raisons auxquelles on ne saurait rien opposer qui puisse les affaiblir.

En un mot, s'il est raisonnable de prendre ce parti dans le cas même d'une entière incertitude, il l'est encore davantage s'il a en sa faveur quelque probabilité; il devient nécessaire, si les probabilités sont pressantes et en grand nombre, et enfin la nécessité augmente encore si, à tout événement ce parti est manifestement le plus sûr et le plus avantageux. Que faut-il de plus pour produire une véritable obligation (1), selon les principes que nous avons établis sur l'obligation interne que la raison nous impose?

[92. L'Auteur confond ici la loi avec la vérité. L'immortalité de l'ame, les récompenses et les peines à venir sont des vérités démontrées par des arguments plus ou moins solides, et par conséquent des vérités spéculatives, incapables

(1) *Voyez* Ire. partie, chap. VI, §. IX et XIII.

de produire une véritable obligation morale, qui regarde uniquement les vérités pratiques. En effet l'homme n'est susceptible d'obligation qu'en tant qu'il est un être libre. Or les vérités spéculatives, telle que l'immortalité de l'ame, ne sont pas du ressort de la liberté, mais de l'entendement. Au reste, suivant le principe de Burlamaqui (1) *qu'il y a une obligation antécédente à la loi qui est l'ouvrage de la seule raison*, il faut nécessairement dire que toute vérité spéculative est une loi proprement dite; car toute vérité spéculative nous persuade de la convenance de l'ordre, du rapport des êtres, ce qui produit l'obligation interne, qui est la vraie source de l'obligation, suivant notre auteur.]

§. XIV. Ce n'est pas tout. Cette obligation interne et primitive se trouve fortifiée par la volonté même de Dieu, et devient par conséquent aussi forte qu'il soit possible. En effet, cette manière de juger et d'agir étant, comme on vient de le voir, une suite de notre constitution, telle que le Créateur lui-même l'a formée; cela seul est une preuve certaine que la volonté de Dieu est que nous nous conduisions par ces principes, et qu'il nous en fait un devoir.

[93. *Cette manière de juger et d'agir*, dit Burlamaqui. S'agissant d'une connaissance spé-

---

(1) Chap. VI, §. XIII, n°. 5.

culative, telle que l'immortalité de l'ame, l'expression, cette manière *d'agir*, ne lui convient pas. Une connaissance spéculative peut bien en produire une pratique qui regarde l'action; mais la connaissance spéculative en tant que spéculative n'a rien à faire avec l'action.]

Car, comme on l'a observé ci-devant (1), tout ce qui est dans la nature de l'homme, tout ce qui est une suite de sa constitution et de son état primitif, nous indique clairement et distinctement quelle est la volonté du Créateur, quel usage il a prétendu que nous fissions de nos facultés, et à quelles obligations il a voulu nous assujettir. Ceci mérite une grande attention. Car si l'on peut dire, sans crainte de se tromper, que Dieu veut effectivement que les hommes se conduisent en ce monde, sur le fondement de la créance d'un état futur, et comme ayant tout à espérer ou à craindre de sa part, selon qu'ils auront fait ou bien ou mal; ne résulte-t-il pas delà une preuve plus que probable de la réalité de cet état, et de la certitude des récompenses? Autrement, il faudrait dire que Dieu lui-même nous trompe, parce que cette erreur était nécessaire à l'exécution de ses desseins, et devenait un principe essentiel au plan qu'il avait formé par rapport à l'homme et à la société. Mais parler ainsi de l'Être très-parfait, de celui dont la puissance, la sagesse

(1) *Voyez* IIe. partie, chap. IV, §. XIV.

et la bonté n'ont point de bornes, ne serait-ce pas tenir un langage aussi absurde qu'indécent? Par cela même que cet article de créance est nécessaire à l'homme et entre dans les vues de Dieu, ce ne peut pas être une erreur. Tout ce dont il nous fait un devoir, ou un principe raisonnable de conduite, est sans doute une vérité.

[94. L'Auteur confond ici le principe de l'obligation avec la fin de l'obligation, et la règle de conduite avec le but de cette règle. La croyance des récompenses et des peines, fixe notre conduite, c'est-à-dire, nous détermine à agir conformément aux règles de conduite, mais cette même croyance n'en est pas une; tout comme la fin n'est pas le moyen pour l'obtenir; donc cette croyance qui est une idée absolue, ne peut jamais être un devoir ou une obligation qui est une idée relative.]

§. XV. Ainsi tout concourt à bien établir l'autorité des lois naturelles : 1°. L'approbation que la raison leur donne ; 2°. le commandement exprès de Dieu ; 3°. les avantages réels que leur observation nous procure dans ce monde ; et enfin les grandes espérances et les justes craintes que l'on doit avoir pour l'avenir, selon qu'on aura observé ou méprisé ses lois. C'est ainsi que Dieu nous attache à la pratique de la vertu par des liens si forts et en si grand nombre, que tout homme qui consulte et qui écoute sa raison, se trouve dans l'obligation indispensable d'y conformer invariablemeut sa conduite.

§. XVI. L'on trouvera peut-être que nous nous sommes trop étendus sur la sanction des lois naturelles. Il est vrai que la plupart de ceux qui ont écrit sur le Droit naturel, se sont plus resserrés sur cet article ; et PUFFENDORF lui-même n'y insiste guère (1). Cet auteur, sans exclure absolument de cette science la considération d'une vie à venir, semble pourtant renfermer le Droit naturel dans les bornes de la vie présente, comme tendant uniquement à rendre l'homme sociable (2). Il reconnaît cependant que l'homme désire naturellement l'immortalité, et que cela a porté les Payens à croire que l'ame est immortelle ; que cette créance se trouve encore autorisée par une tradition très-ancienne touchant une divinité vengeresse : à quoi il ajoute, qu'il y a en effet, beaucoup d'apparence que Dieu punira la violation des lois naturelles ; mais qu'il reste pourtant quelque obscurité là-dessus, et qu'il n'y a qu'une révélation qui puisse rendre la chose certaine (3).

---

(1) On peut voir dans un petit écrit, intitulé Jugement d'un Anonyme, etc., et qui est joint à la 5e. édition des Devoirs de l'Homme et du Citoyen, les reproches que M. *Leibnitz*, auteur de cet écrit, fait là-dessus à *Puffendorf*. M. *Barbeyrac*, qui a joint ses remarques à l'ouvrage de M. *Leibnitz*, justifie assez bien *Puffendorf*. Cependant un lecteur attentif sentira qu'il reste encore quelque chose à désirer pour l'entière justification du système de cet auteur, qui, sur ce point, se trouve véritablement un peu faible.

(2) *Voyez* la préface de *Puffendorf* sur les Devoirs de l'Homme et du Citoyen, §§. VI, VII.

(3) *Voyez* Droit de la Nature et des Gens, liv. II, chap. III, §. XXI.

[95. Tout ce qu'on peut alléguer de mieux pour la défense de Puffendorf, se réduit à dire que cet illustre docteur du Droit naturel, n'a point envisagé cette science dans toute son étendue, et qu'il s'est contenté de la renfermer dans les bornes de la vie présente, comme si les lois naturelles tendaient uniquement à rendre l'homme sociable. Mais ne paraît-il pas que cette façon même de considérer le Droit de la nature mérite une critique? Voici donc en quoi consiste, suivant Puffendorf, toute la sanction des lois naturelles. « La violation de ces lois entraîne après » soi, par une suite naturelle, les inquiétudes de » la conscience, le trouble de l'ame, la corruption et le désordre de ses facultés, la ruine du » corps, et ce nombre infini de maux qui peu- » vent provenir du ressentiment des personnes » que l'on a irritées par quelque offense, ou du » refus de l'assistance d'autrui. » Au contraire, l'observation des lois de la nature fait naître en nous une satisfaction de notre conduite, une tranquillité de l'ame, récompense certaine d'une vie vertueuse; et enfin cette fierté généreuse qui accompagne la bonne conscience. Voilà l'idée précise de la doctrine de Puffendorf sur cette matière, que la plupart de ceux qui ont travaillé après lui sur le système de ces lois, éblouis par l'éclat de sa renommée, n'ont fait que répéter, sans se mettre en peine si ce qu'il assure de l'insuffisance des preuves touchant une sanction

proprement dite, est aussi indubitable qu'il le prétend.]

Mais lors même que la raison ne nous fournirait que des probabilités sur cette question, il ne faut pas pour cela exclure du Droit naturel toute considération d'un état à venir, surtout si ces probabilités sont très-grandes, et approchent de la certitude. Cet article entre nécessairement dans le système de cette science, et il en fait une partie d'autant plus essentielle, que sans cela l'autorité des lois de la nature se trouverait très-affaiblie, comme nous l'avons montré, et qu'il serait très-difficile, pour ne rien dire de plus, d'établir solidement plusieurs devoirs importants qui nous obligent de sacrifier nos plus grands avantages au bien de la société, ou au maintien du droit et de la justice. Il était donc nécessaire d'examiner avec quelque soin jusqu'où les lumières naturelles pouvaient nous conduire sur cette question, et de faire bien sentir, soit la force des preuves qu'elles nous donnent, soit l'influence que ces preuves doivent avoir sur notre conduite.

Il est vrai, comme nous le disons nous-mêmes, que le meilleur moyen de connaître quelle est à cet égard la volonté de Dieu, serait une déclaration expresse de sa part. Mais si en raisonnant comme simples philosophes, nous n'avons pas pu faire usage d'une preuve aussi décisive rien ne nous empêche, en qualité de philosophes chrétiens, de nous prévaloir de l'avantage que nous donne la révélation, pour fortifier nos conjectures. Rien

ne montre mieux, en effet, que nous avions bien raisonné et bien conjecturé, que la déclaration positive de Dieu sur ce point important. Car, puisqu'il paraît par le fait que Dieu veut récompenser la vertu et punir le vice dans une autre vie, on ne peut plus douter de ce que nous disions que cela est très-conforme à sa sagesse, à sa bonté et à sa justice. Les preuves que nous avons tirées de la nature de l'homme, des desseins de Dieu à son égard, de la sagesse et de l'équité avec lesquelles il gouverne le monde, et de l'état présent des choses, ne sont donc point l'ouvrage de l'imagination, ni une illusion de l'amour-propre; ce sont des réflexions dictées par la droite raison : et quand la révélation vient s'y joindre, elle achève de mettre dans une pleine évidence ce qui était déjà probable par les seules lumières naturelles.

Au reste, la réflexion que nous faisons ici ne regarde pas seulement la sanction des lois naturelles; elle peut s'étendre également aux autres parties de cet ouvrage. Il est bien satisfaisant pour nous de voir que les principes que nous avons posés sont précisément ceux que la doctrine chrétienne prend pour base, et sur quoi elle élève tout l'édifice de la religion et de la morale. Si d'un côté cette remarque sert à nous confirmer dans ces principes, en nous assurant que nous avons saisi le vrai système de la nature, de l'autre elle doit nous disposer aussi à estimer infiniment une révélation qui confirme pleinement le Droit natu-

rel, et qui tourne la philosophie morale en doctrine religieuse, populaire, fondée en faits, où l'autorité et les promesses de Dieu interviennent manifestement et de la manière la plus propre à faire impression sur tous les hommes. Cet heureux accord de la lumière naturelle et révélée est également honorable à l'une et à l'autre.

FIN DE LA DEUXIÈME PARTIE.

AVERTISSEMENT

DE L'ÉDITEUR (1),

SUR LES III ET IVe. PARTIES DES PRINCIPES DU DROIT NATUREL.

M. BURLAMAQUI, *Professeur en Droit dans l'Académie de Genève, avait composé un Abrégé du Droit naturel dont il faisait usage dans ses leçons. Mais ayant appris qu'il s'en faisait un grand nombre de copies, il craignit que l'ouvrage, qui n'était qu'un simple canevas, ne vît le jour malgré lui. Il se détermina donc à en publier les deux premières parties, auxquelles il donna assez d'étendue pour faire connaître les principes des devoirs de l'homme. Ce sont celles dont j'ai donné l'année dernière une nouvelle édition avec des observations et des remarques, qui ont été si favorablement reçues du public, que j'ai cru devoir, par reconnaissance, lui donner les parties suivantes. Elles étaient restées en manuscrit, et telles quelles se trouvaient dans les premiers cahiers, l'auteur n'ayant eu ni le temps, ni la santé de les refondre, comme il avait fait les premières.*

On comprend aisément que je ne pouvais

(1) M. le professeur de FÉLICE.

prendre sur moi d'y faire des changemens essentiels. J'ai dû donner le manuscrit tel qu'il était : également j'en ai développé les idées, en suivant le solide discours et l'ordre de l'auteur autant qu'il m'a été possible. Souvent cet assujettissement m'a donné beaucoup de peine, et j'aurais peut-être préféré de traiter certaines matières sans gêne et selon mon goût. Mais c'était l'ouvrage de Burlamaqui *que je publiais et non le mien.*

Lorsque ce savant Jurisconsulte publia les deux premières parties des Principes du Droit Naturel, *il changea quelque chose à la méthode qu'il avait suivie dans ses cahiers, en y transportant certaines matières qu'il avait traitées dans les deux dernières. J'ai donc été obligé de retrancher ces articles, pour éviter les répétitions. Tel était, par exemple, le chapitre VIII de la IIIe. partie, intitulé :* de l'État de l'Homme, par rapport aux autres hommes, et de la Sociabilité en général. *C'était une répétition de ce que l'auteur avait déjà traité fort au long dans le chapitre IV de la IIe. partie. J'ai aussi retranché çà et là quelques paragraphes, où les matières n'étaient qu'indiquées, pour les traiter d'une manière assortie à l'ouvrage entier. J'ai fait aussi quelques transpositions qui m'ont paru nécessaires. En un mot, quelqu'estime que j'eusse conçu pour cet ouvrage, je ne la porte pas jusqu'à l'enthousiasme.*

A la fin de la IIIe. partie, j'ai ajouté un chapitre sur le Droit de nécessité ; *j'en ai ajouté un encore à la fin de la IVe. partie,* sur les

Différents moyens de vider les différends entre ceux qui vivent dans l'état de nature. *J'ai cru ces matières trop importantes dans un traité complet de Droit Naturel, pour les passer sous silence.*

On m'a trouvé trop long dans les deux premiers volumes ; on me trouvera surement encore plus long dans ces trois. Je l'ai dit dans ma lettre à M. Formey *qui se trouve à la tête du premier volume ; et je le répète : J'ai voulu faire un ouvrage où l'on eût pu puiser une connaissance complète des devoirs de l'homme et du citoyen ; ce qui ne peut pas s'exécuter par un abrégé. J'écris pour la jeunesse qu'il faut aider à penser ; ce qui demande des développemens plus étendus. Au reste le prompt enlèvement de l'édition entière des deux premiers volumes de cet ouvrage, est la marque la moins équivoque du jugement flatteur que le public éclairé a porté de mon travail.*

A la fin de ma lettre à M. Formey, *qui se trouve à la tête du tome Ier., j'ai indiqué des auteurs dont la lecture m'a fourni les lumières nécessaires pour commenter cet ouvrage. Mais comme depuis la publication des deux premiers volumes, j'ai eu occasion d'en consulter quelques autres, il est juste que je leur fasse le même honneur, savoir :*

Traité des Délits et des Peines, traduit de l'italien, de *Beccaria*.

Essai Historique sur les Lois, traduit de l'anglais, par *Bouchaud*.

Buddeus, de l'Athéisme et de la Superstition.

Principes de Morale pratique, par M. *Formey*.

Théorie des Lois civiles.

Esprit des Lois romaines, ouvrage traduit du latin de *Gravina*.

La République Romaine, ou Plan général de l'ancien Gouvernement de Rome, etc., par M. de *Beaufort*.

Observations sur les Grecs.

Observations sur les Romains, etc.

PRINCIPES
DU
DROIT NATUREL.

TROISIÈME PARTIE.

Qui renferme un examen plus particulier des états primitifs de l'homme, considéré comme sujet à la loi naturelle. Des différents Droits de l'homme dans tous ces différents états, et des obligations que la loi naturelle lui impose.

CHAPITRE PREMIER.

De l'état de l'homme par rapport à Dieu, et de la Religion naturelle.

§. I. Après avoir traité ci-devant de la nature de l'homme, du Droit en général, de la Loi, de la Loi naturelle et de ses fondemens, il est nécessaire à présent d'entrer dans quelque détail, et d'examiner plus particulièrement quels sont les devoirs et les droits qui résultent des différents états primitifs de l'homme. Commençons par

examiner l'état de l'homme par rapport à Dieu, ce qui nous donnera lieu de développer les principes généraux de la religion naturelle.

§. II. Et en effet, puisque l'homme est dans une dépendance absolue et nécessaire de la Divinité, et que la volonté de cet Etre souverain doit être la règle de toutes ses actions, l'ordre naturel veut que l'on commence par examiner les devoirs de l'homme par rapport à Dieu. D'où il parait que la religion fait une partie essentielle du Droit naturel, et par conséquent qu'elle n'en doit pas être bannie. Il est même impossible de bien établir les principes de la société, ou de la politique, sans supposer d'abord ceux de la religion, comme nous le verrons ci-après plus particulièrement.

§. III. La religion est le système, l'assemblage des sentimens et des devoirs que Dieu impose aux hommes par rapport à lui, pour sa gloire et pour leur bonheur, soutenu de l'espérance des récompenses et de la crainte des peines dans la vie à venir.

§. IV. Il y a deux sortes de religion : la religion naturelle, et la religion révélée ; selon que les hommes peuvent la connaître par les seules lumières de la raison, ou qu'ils ont besoin d'une révélation particulière.

§. V. Nous supposons donc ici, que l'homme peut en faisant usage de sa raison, et sans le secours d'une révélation particulière, parvenir à la connaissance de Dieu, et des devoirs qui lui sont dûs. C'est ce que l'on peut prouver par

l'expérience, et par le sentiment intérieur que nous en avons. Et en effet, pour peu que l'homme réfléchisse sur lui-même, il reconnait bientôt qu'il n'est pas l'auteur de son existence; mais qu'il en est redevable à la main toute puissante de Dieu; que c'est de ce premier Etre qu'il tient la vie et la raison, et tous les avantages qui en sont les suites : que cet Etre étant existant par lui-même, tout puissant, tout bon, tout sage, et souverainement juste, la raison veut qu'il le respecte, qu'il l'aime, qu'il le craigne, et qu'il se soumette à sa volonté en toutes choses.

§. VI. Il faut donc conclure, que d'un côté la nature de Dieu et ses perfections, et de l'autre l'état naturel de l'homme et la dépendance nécessaire où il est de cet Etre souverain, établissent parfaitement le droit de Dieu sur les hommes, et les fondemens de la religion.

§. VII. Il faut encore remarquer là-dessus, que les devoirs de l'homme par rapport à Dieu, sont d'une obligation si rigoureuse, qu'à proprement parler, et dans quelque circonstance que l'homme se trouve, ils ne sauraient souffrir aucune exception, puisque les relations qu'il y a de l'homme à Dieu, et qui en sont le fondement, sont toujours les mêmes.

§. VIII. Il suit de l'idée que nous avons donnée ci-dessus de la religion, qu'elle renferme deux parties générales, savoir la connaissance de Dieu, et le culte qui lui est dû.

PREMIÈRE PARTIE

DE LA RELIGION NATURELLE.

De la connaissance de Dieu.

§. IX. On peut réduire à cinq chefs généraux les vérités fondamentales de la religion naturelle, savoir : 1°. Qu'il y a un Dieu. 2°. Qu'il est le créateur de l'univers. 3°. Qu'il le conduit et le gouverne par une sage providence. 4°. Qu'il n'y a qu'un Dieu. 5°. Que ce Dieu est un être souverainement parfait.

§. X. Pour ce qui est de *l'existence de Dieu*, cette vérité se présente à nous par tant d'endroits, et les preuves que la raison nous en donne sont si convaincantes, que l'homme le plus stupide ne saurait refuser son assentiment à cette vérité, et que l'athéisme mérite d'être regardé comme la plus grande extravagance de l'esprit humain.

[1 Il faut donc rejeter entièrement la pensée de Hobbes qui met l'*Athéisme* au rang des simples fautes d'imprudence, ou d'ignorance. Selon lui, ce n'est pas proprement un péché, mais une simple erreur et une espèce de folie, qui ne mérite point de punition. Pour établir cet étrange paradoxe, voici comment il raisonne : « Un Athée, dit-il (1), n'ayant jamais reconnu

(1) *De Cive*, cap. XIV, §. 19; et cap. XV, §. 2.

» l'existence de Dieu, n'a par conséquent jamais » soumis sa volonté à cet Etre souverain. Or, » on ne saurait avoir un empire souverain sur » ceux qui ne nous l'ont pas déféré par leur » propre consentement. Donc l'athée n'ayant » jamais été sous l'empire de Dieu, n'est point » tenu d'observer les lois divines. »

Mais il est très-faux que l'empire dépende nécessairement du consentement de ceux sur qui on l'exerce. Le consentement n'est réquis, que lorsqu'il s'agit de l'autorité, qui, établie entre des créatures naturellement égales, n'est légitime qu'autant qu'elle est précédée d'une convention par laquelle ceux qui en dépendent se sont dépouillés du droit et du pouvoir qu'ils avaient de résister à quiconque voudrait les réduire sous son obéissance. Mais oserait-on soutenir que Dieu, en qualité de créateur, n'ait aucun droit de commander à sa créature, à moins qu'elle ne consente volontairement à son empire? Que dis-je, Hobbes lui-même n'enseigne-t-il pas ailleurs (1) que dans le règne naturel de Dieu, le droit que cet Etre a de régner et de punir, est fondé sur sa puissance irrésistible? car personne ne s'imaginera que les athées soient en état de résister à la puissance de Dieu. Ainsi, à parler proprement, les athées ne sont point de simples ennemis de Dieu, pour parler le langage de Hobbes, qui par *ennemis* entend ceux qui ne

(1) Ibid., cap. XV, §. 5.

sont ni soumis l'un à l'autre, ni dépendants d'un maître commun ; mais ce sont des sujets rebelles, coupables du crime de *lèze-Majesté divine*; titre que Hobbes lui-même leur donne dans un autre endroit (1) : et par la même raison que, selon lui encore, le crime de lèze-Majesté humaine consiste à témoigner ouvertement par tous ses discours et par toutes ses actions qu'on ne veut plus obéir à une personne ou à une assemblée revêtue de l'autorité suprême, c'est-à-dire, lorsque l'on secoue entièrement le joug légitime de l'obéissance civile.]

§. XI. Ensuite, la raison nous apprend que ce Dieu est le *créateur de l'univers*. Car la raison nous faisant voir clairement que tous les êtres dont le monde est composé, n'existent pas par eux-mêmes, il faut de toute nécessité qu'ils ayent eu une première cause ; et c'est cette première cause que nous appelons Dieu.

[2. D'où il suit que ceux-là se trompent qui parlent incessamment de la *nature*, comme de la première cause de toutes les choses qui existent, et de tous les effets que nous admirons. Car, si par ce mot on entend cette activité interne qu'on remarque dans chaque chose, bien loin qu'elle puisse autoriser à nier qu'il y ait un Dieu, elle doit nécessairement nous mener à le connaître, comme celui de qui elle émane. Que si par la *nature* on entend la première cause de toutes

---

(1) Cap. XV, §. 19.

choses, c'est une affectation profane que de ne pas vouloir employer ici le terme clair et connu par lequel on désigne ordinairement l'Être Souverain.

C'est aussi une idée bien fausse que de s'imaginer, comme faisaient les payens, que Dieu est quelqu'une des choses qui tombent sous nos sens. Car la nature de toutes ces choses et leur conservation montrera manifestement, qu'elles ne sont pas des Êtres premiers et indépendans, mais de simples créatures.

Une autre opinion qui n'est pas moins indigne de l'Être Suprême, c'est celle qui suppose que Dieu est l'*Ame de l'Univers*. Car quelle que soit cette ame du monde, elle doit être une partie du monde; et une partie d'une chose ne saurait-en être la cause, c'est-à-dire, exister avant elle-même. Enfin si par l'ame du monde on entend l'Être premier et invisible, le principe de la force et du mouvement de toutes les choses du monde, on rejette encore très-mal à propos un terme clair, connu et simple, pour y substituer une expression obscure, équivoque et figurée.]

§. XII. Après cela, nous devons être persuadés qu'il y a une *Providence*. On entend par la *Providence* cet acte de Dieu, par lequel il conserve, il conduit et gouverne cet Univers, et prend un soin particulier du Genre Humain.

[3. Car, si Dieu ne s'intéressait pas à ce qui nous regarde, toute religion et toute crainte de Dieu seraient des choses vaines et chimériques. « Si les Dieux n'ont délibéré sur rien, ce qu'il

» est impie de croire, ne faisons ni vœux, disait » un grand Empereur Romain, ni sacrifices, ni » sermens; en un mot, ne faisons rien de tout ce » que nous pratiquons comme vivant et conver- » sant avec les Dieux, et les ayant toujours pré- » sents (1). Si les Dieux, disait Cicéron, ne » peuvent ni ne veulent nous faire du bien; s'ils » ne s'intéressent en aucune manière à ce qui » nous regarde; s'ils ne prennent point connais- » sance de nos actions; et s'ils ne contribuent » en rien au bonheur de notre vie; à quoi bon » leur rendre aucun culte, aucun hommage? » Pourquoi leur adresser des prières et des » vœux? (2). »]

§. XIII. Il y a deux manières d'envisager la providence, 1°. une manière générale par rapport à l'univers entier; 2°. une manière particulière par rapport à l'homme. Au premier égard, la conservation du monde, l'ordre admirable qui y règne, cette harmonie que l'on remarque dans toutes ses parties, cette enchaînure invariable des causes avec leurs effets, le retour constant et périodique des saisons, etc., tout cela marque de la manière la plus évidente, qu'il y a une providence également sage et puissante, qui conserve, qui conduit, et qui gouverne l'univers. Pour ce qui regarde le genre humain; l'homme entre aussi pour sa part dans cet ordre universel de la providence, dont nous venons de parler.

(1) *Marc Antonin.*, lib. VI, §. 44.
(2) *De Nat. Deor.*, lib. I, cap. II.

Mais, outre cela, l'homme considéré comme un être intelligent et libre, est l'objet de la providence de Dieu d'une façon particulière, en ce que Dieu a donné des lois aux hommes par le moyen de la raison, et qu'il fait une attention particulière à la manière dont les hommes se conduisent à cet égard, et cela dans la vue de les récompenser, ou de les punir, et c'est ce que nous avons prouvé ci-dessus. *Voyez la IIe. partie, chap. XII.*

Au reste il faut remarquer que le dogme de la providence est de la dernière importance, puisque c'est la même chose, par rapport à la morale, et au Droit naturel, de nier l'existence de Dieu, ou de nier la providence.

§. XIV. La quatrième vérité de la religion naturelle, c'est qu'il n'y a qu'un seul Dieu. C'est ce que l'on prouve, 1°. parce qu'il n'y a aucune raison qui nous porte à croire qu'il y en ait plusieurs, et qu'au contraire on remarque dans tout l'univers une uniformité de dessein, qui marque évidemment qu'il n'y a qu'une seule et même volonté qui fait mouvoir et qui dirige tous ces ressorts différents; 2°. parce que l'idée de plusieurs dieux renferme une contradiction manifeste.

[4. Car, deux êtres tout-puissants sont incompatibles : on serait obligé de supposer que l'un doit vouloir nécessairement ce que l'autre veut; et pas conséquent que la volonté de l'un des deux est nécessairement déterminée par la volonté de l'autre, ce qui détruirait sa liberté. Il serait ainsi privé d'une perfection; car, il est mieux d'être

libre, que d'être soumis à la détermination de la volonté d'autrui. S'ils n'étaient pas réduits à la nécessité de vouloir toujours la même chose, l'un pourrait vouloir faire ce que l'autre ne voudrait pas qu'il fût fait; auquel cas la volonté de l'un prévaudrait sur la volonté de l'autre, et ainsi celui des deux dont la puissance ne pourrait pas seconder la volonté, ne serait pas tout-puissant; car il ne pourrait pas faire autant que l'autre: donc l'un des deux n'est pas tout-puissant; donc il n'y a, ni ne saurait y avoir deux êtres tout-puissants, ni par conséquent deux Dieux.]

§. XV. Enfin, la raison nous apprend encore que Dieu est un être souverainement parfait; car, puisque Dieu est la première cause de toutes choses, on ne saurait supposer, sans absurdité, qu'il lui manque aucune des perfections, dont nous, qui sommes ses créatures, pouvons nous former quelque idée.

[5. Ainsi, il ne faut rien attribuer à Dieu qui emporte quelque chose de fini, ou quelque détermination de quantité; car, ce qui est fini, peut toujours être augmenté, et toute figure, toute détermination de quantité, suppose des bornes. De même, il serait absurde de croire que l'Etre suprême puisse être pleinement et distinctement compris, ou conçu par notre imagination, ou par quelque autre faculté de notre ame; puisque, tout ce qu'un être fini et borné peut concevoir pleinement et distinctement, est fini et borné. Et quoiqu'on dise, avec raison, que *Dieu est infini*, l'idée qu'on exprime par ces mots, n'est pas une con-

ception pleine et entière de Dieu et de son infinité; car l'infini ne désigne pas proprement quelque qualité qui soit dans l'objet même auquel on l'attribue; mais il marque seulement la faiblesse de nos lumières, et l'impuissance où est notre esprit d'avoir une idée complète de l'essence d'un tel être. On ne doit pas non plus concevoir Dieu, comme un être qui a des parties : cette idée ne convient qu'à des choses finies; ni comme renfermé dans quelque lieu ou comme dans un endroit, à l'exclusion de tout autre : cela suppose des bornes; ni comme se remuant, s'arrêtant ou se reposant : cela ne saurait se faire que dans un lieu; or, tout cela est contre le principe dont il s'agit, qui veut qu'on bannisse toute imperfection de l'idée qu'on se forme de la nature divine.

C'est à quoi nous devons faire une singulière attention, afin de parler toujours sobrement d'un être si grand et si respectable. On peut, il est vrai, malgré ces précautions tomber encore dans l'erreur à l'égard de Dieu, et lui attribuer sans le vouloir, quelques imperfections; mais du moins, elles ne seront jamais ni grossières ni palpables : ce seront des imperfections subtiles qui ne se découvrent que par une méditation et une pénétration dont le commun des hommes n'est pas capable.

Les fausses idées de la superstition et de l'idolatrie payenne étaient, pour la plupart, des erreurs du premier genre; elles attribuaient à la Divinité non-seulement les besoins, mais encore les faiblesses et les vices mêmes des hommes. Telle est

encore l'opinion de ceux qui font Dieu auteur du péché, ou directement, ou par des conséquences bien claires. Je dis la même chose de ceux qui le conçoivent comme voulant que les hommes fassent des choses qu'ils ne peuvent faire sans péché, je veux parler des partisans de la persécution pour cause de religion. Mais il est d'autres erreurs moins sensibles sur les attributs de Dieu, lorsqu'on veut entrer dans les profondeurs de la nature divine; les esprits les plus pénétrants et les plus attentifs, ne peuvent pas être assurés, qu'en s'élevant au-dessus des notions du vulgaire, ils ne tombent pas eux-mêmes dans quelque erreur; d'autant plus que, l'esprit humain n'a point d'autres principes pour s'y élever, que ces mêmes idées vulgaires. C'est donc avec raison qu'en parlant des attributs de Dieu qui surpassent infiniment la portée d'un entendement aussi borné que le notre, nous nous servons, pour les exprimer, ou de termes négatifs, comme quand nous disons qu'il est infini, incompréhensible, immense, etc.; ou de termes superlatifs: comme quand nous le qualifions de très-puissant, de très-sage, etc., ou que nous employons des termes indéfinis, comme quand nous l'appelons le Bon, le Juste, le Créateur, le Roi, etc., ensorte que, par-là, nous ne nous proposons pas tant de désigner distinctement ce qui est en lui-même, que de lui témoigner, autant qu'il nous est possible, une humble admiration, un profond respect, et une parfaite soumission à sa volonté.]

D'ailleurs, comme Dieu est un être nécessaire,

l'existence nécessaire emporte par elle-même toutes les perfections.

§. XVI. Ajoutons deux réflexions importantes sur les perfections de Dieu. La première, c'est que, quoique l'esprit borné de l'homme ne puisse pas se former une idée parfaite de la Divinité, il faut pourtant reconnaître que nous pouvons, si nous faisons un bon usage de notre raison, avoir une idée vraie de cet Être suprême. Autrement nulle société entre Dieu et l'homme, nulles lois naturelles, nulle religion.

§. XVII. Une autre remarque considérable, c'est qu'entre toutes les perfections divines, celles que nous connaissons de la manière la plus parfaite, sont aussi celles qui nous intéressent de plus près, et qui servent de fondement aux lois naturelles; je veux parler de la puissance, de la sagesse, de la justice, et de la bonté de Dieu.

§. XVIII. Concluons donc de l'examen que nous venons de faire, que puisque la raison nous donne l'idée de Dieu telle que nous l'avons développée, il s'ensuit que non seulement la loi naturelle veut que les hommes aient ces idées de la Divinité, mais encore qu'ils les entretiennent avec soin dans leur esprit, et qu'ils travaillent autant qu'ils le peuvent à les perfectionner. C'est aussi en cela que consistent les premiers devoirs de la religion.

DEUXIÈME PARTIE

De la Religion Naturelle.

Du culte de Dieu.

§. XIX. Quand l'homme fait bien attention à la nature de Dieu, et à ses perfections infinies, il nest pas possible que ces perfections n'excitent en lui des sentimens de vénération, d'amour et de crainte, et qu'il ne soit actuellement disposé à témoigner par toutes ses actions ces sentimens intérieurs. Et c'est là l'origine du *culte de Dieu*.

Ce culte de Dieu est donc l'assemblage des sentimens intérieurs de l'ame, que les perfections de Dieu produisent dans notre esprit, et de tous les actes extérieurs qui en sont une suite, et par lesquels nous témoignons ces sentimens.

§. XX. Il y a donc un culte *intérieur*, et un culte *extérieur*. Le culte intérieur, consiste principalement, dans l'adoration, dans l'amour, dans la crainte de Dieu, et dans une disposition actuelle à lui obéir en toutes choses, comme à notre créateur et à notre maître tout puissant et tout bon. L'adoration, n'est autre chose que ce souverain respect dont l'homme est pénétré, en conséquence de la nature et des perfections de Dieu, et en considération de sa propre faiblesse, et de la dépendance absolue où il est de ce premier Être. Pour l'amour et la crainte, ils sont produits

dans le cœur de l'homme par la considération de l'infinie bonté de Dieu, de sa souveraine puissance et de sa justice. Lorsque ces sentimens sont bien gravés dans le cœur de l'homme, ils produisent nécessairement un entier dévouement à la volonté de Dieu, et une disposition à lui obéir en toutes choses. Le culte intérieur s'appelle aussi *piété*.

[6. Des êtres nés avec l'intelligence, aperçoivent au premier retour qu'ils font sur eux, qu'ils ne se sont pas faits. En remontant de causes en causes, ils concluent qu'une puissance infinie leur a donné l'existence, et la raison avec les idées de l'ordre et de la justice. Ils voient briller sa sagesse extrême dans la nature et dans l'économie de leurs affections : ils ne peuvent méconnaître que c'est la même bonté qui les a créés, qui les conserve et qui prépare des ressources à tous leurs besoins dans une infinité d'autres êtres qu'elle abandonne à leur usage. Serait-il donc possible qu'ils ne fussent pas pénétrés de la vénération la plus profonde, de la plus touchante gratitude, de l'amour le plus sincère pour celui dont ils ont tout reçu? Ne pas sentir l'entière dépendance où ils sont de cet Être des êtres ; ne pas chercher à lui plaire, à se rendre dignes de la continuation de ses faveurs ; ne pas travailler à former leurs mœurs sur les lois, dont il a gravé les principes dans leur cœur, c'est violer un engagement pris dans la nature des choses : engagement que l'homme ne peut négliger, sans s'oublier lui-même, et sans contredire ses propres penchans.]

§. XXI. Pour le culte extérieur, il consiste dans toutes les actions extérieures par lesquelles nous rendons à Dieu les hommages qui lui sont dûs, et qui en même temps font connaître aux autres hommes les sentimens de piété et de respect que nous avons pour lui.

§. XXII. On peut distinguer un culte extérieur *indirect*, et un culte extérieur *direct*. Le culte indirect consiste dans la pratique des devoirs que la loi naturelle nous impose, et par rapport à nous-mêmes, et par rapport à autrui. Car comme le mépris des lois de Dieu est le plus grand outrage qu'on puisse lui faire, il n'y a point au contraire de culte qui lui soit plus agréable, que l'obéissance à ses lois.

§. XXIII. Pour le culte extérieur direct, il consiste dans tous les actes de religion qui sont faits directement à l'honneur de Dieu, et par lesquels nous témoignons notre souverain respect pour lui. On l'appelle aussi, culte public.

[7. Voici donc les principaux devoirs auxquels l'homme est tenu : 1°. Pénétré des faveurs dont Dieu le comble, il doit lui en rendre fréquemment des actions de graces par des actes extérieurs. 2°. Régler autant qu'il le peut toutes ses actions sur sa volonté, c'est-à-dire, lui obéir actuellement et sans réserve. 3°. Célébrer sa grandeur infinie. 4°. Lui adresser des prières : la prière est comme l'ame de la religion ; du moins il n'est aucune religion qui n'ait prescrit des prières, il n'est aucun peuple qui n'ait pratiqué cet acte religieux, dans tous les temps et dans tous les lieux

du monde. 5°. Lorsqu'on est réduit à la nécessité de faire serment, il n'est permis de jurer que par le nom de Dieu, il faut dire l'exacte vérité, et tenir religieusement ses promesses. C'est ce que demandent la connaissance infinie et la toute-puissance de Dieu qu'on a prises à témoin. 6°. On ne doit parler de Dieu qu'avec la dernière circonspection et avec le plus profond respect, afin de reconnaître sa puissance. C'est ainsi un très-grand péché que de faire entrer le sacré nom de Dieu dans nos discours sans attention et sans nécessité, ou de jurer sans de fortes raisons. On se rend de même coupable d'une témérité très-criminelle, en se livrant à des recherches curieuses et subtiles sur la nature de Dieu, et sur les voies secrètes de sa providence ; comme si on prétendait pouvoir renfermer la Divinité dans les bornes étroites de la raison humaine ; 7°. Tout ce que l'on fait pour honorer Dieu, doit être excellent en son genre, afin de témoigner aussi fortement qu'il est possible les sentimens d'adoration dont on est pénétré pour cette Majesté Souveraine ; 8°. Il faut le servir et l'honorer, non-seulement en particulier, mais encore en public, et à la vue de tout le monde, autant qu'on le peut ; sans exposer la Majesté Divine aux railleries ou aux insultes des profanes, et sans s'attirer à soi-même quelque mal facheux, bien entendu qu'il n'est permis de s'abstenir que de certains actes extérieurs, dont l'omission n'emporte aucune marque de mépris. Car c'est avoir honte d'une chose, que de ne vouloir la faire qu'en cachette. Au lieu que

le culte qu'on rend en public, marque non seulement l'ardeur de notre zèle; mais sert encore d'exemple aux autres pour les porter à entrer dans les mêmes sentimens.]

On doit donc rapporter à ce culte l'établissement des ministres de la religion, les assemblées religieuses, l'instruction du peuple, et toutes les cérémonies de la religion.

§. XXIV. Quoique plusieurs docteurs prétendent que les lois naturelles n'ordonnent pas précisément l'établissement d'un culte public, l'opinion contraire, qui en établit la nécessité, nous paraît la mieux fondée. 1°. Parce que l'on ne saurait concevoir une piété bien sincère dans le cœur, mais qui ne se manifesterait jamais au déhors par aucun acte de religion; 2°. Parce que le culte extérieur est le seul moyen que les hommes puissent employer avec succès pour exciter, pour entretenir et pour perfectionner dans leur cœur les sentimens de la religion et de la piété.

Faisons sentir cela par un exemple. Un père de famille est sans doute obligé par la loi naturelle d'instruire ses enfants sur la religion, de leur apprendre quelle est la nature de Dieu, et les devoirs auxquels nous sommes obligés envers lui. Mais il ne saurait s'acquitter de ce devoir sans établir dans sa famille une espèce de culte public, c'est-à-dire, qu'il doit de temps en temps rassembler ses enfants autour de lui, pour leur apprendre ce que c'est que la religion, et pour exciter dans leur cœur les sentimens d'une véritable piété.

3°. Disons encore, que tous les hommes en général, sont obligés de se communiquer les uns aux autres les connaissances qu'ils ont de Dieu et de la religion, et de perfectionner ainsi ces idées et les sentimens qui en résultent. Ils sont donc obligés à ce devoir, et en vertu de la sociabilité, et par une suite du respect qui est dû à Dieu.

4°. Enfin, si nous appliquons les principes que nous venons d'établir à l'état civil, la nécessité du culte public paraîtra de la dernière évidence. En effet, le prince est le père de la patrie ; il est donc obligé envers ses sujets, aux mêmes devoirs auxquels un père est tenu envers ses enfants ; par conséquent, il doit travailler à faire instruire ses sujets dans la religion. Il faut même remarquer là-dessus, qu'un prince est en quelque manière, plus particulièrement obligé à cet égard qu'un père de famille, puisqu'il est établi pour suppléer par ses soins et par son autorité à tout ce que les particuliers ne peuvent faire qu'imparfaitement par eux-mêmes. Mais par quel moyen le souverain peut-il s'acquitter de ce devoir ? à moins qu'il n'établisse des docteurs publics dans la religion, qu'il n'ordonne des assemblées dans lesquelles on instruise le peuple dans la religion, et où l'on travaille à exciter et à perfectionner dans le cœur des hommes les sentimens de dévotion et de piété.

[8. Ceux qui pensent qu'à en juger par le Droit naturel seul, et indépendamment de la révélation, il n'est pas nécessaire de faire des actes de culte extérieur, et que leur omission

n'emporte aucune marque de mépris envers la divinité, se fondent, 1°. sur ce que Dieu n'a pas besoin de nos hommages; 2°. comme il est scrutateur des cœurs, le culte intérieur, sans lequel tous les actes extérieurs de piété sont inutiles, suffit pour nous acquitter de l'obligation où nous met notre dépendance de cet Être souverain. Pour ce qui est de l'édification des autres hommes, ils disent, que l'omission du culte extérieur ne nuit directement ni au bien de la société humaine en général, ni à celui de la société civile en particulier, pourvu que le culte intérieur subsiste.

Mais il ne s'ensuit point de là, qu'il n'y ait point de nécessité de servir Dieu extérieurement et que cette nécessité ne soit pas suffisamment connue par les lumières de la raison. J'avoue que comme Dieu est suffisant à lui-même, tous nos hommages n'ajoutent rien à sa gloire; lors donc qu'il les exige, c'est d'un côté, parce que sa sagesse ne lui permet pas de nous dispenser de ce qui découle nécessairement de la relation qu'il y a entre le Créateur et la créature, entre le souverain législateur, le maître de l'univers, et les hommes qu'il a placés sur la terre; de l'autre, parce que cela sert à nous mieux acquitter de nos autres devoirs, et à nous mettre en état de parvenir au bonheur suprême.

Mais si la raison tirée de l'inutilité de nos hommages rendus à Dieu prouvait quelque chose, elle prouverait trop; car il s'ensuivrait de là, que le culte intérieur n'est pas non plus de Droit naturel, puisque Dieu n'a pas plus besoin de nos

hommages intérieurs que de nos hommages extérieurs.

La seconde raison alléguée, prouve seulement que le culte extérieur n'est pas toujours nécessaire, et quand on n'a pas occasion de s'en acquitter ou que certains obtacles nous en empêchent, le culte intérieur suffit devant Dieu qui a égard alors à l'intention et au cœur. Mais on ne saurait en inférer raisonnablement, que les actes du culte extérieur ne soient pas nécessaires, dans les autres cas, et jusqu'à un certain point, nécessité également fondée sur la nature de Dieu, sur la nature même de l'homme, et sur l'intérêt de la société. Car le moyen de concevoir une véritable piété si fort renfermée au-dedans du cœur qu'elle ne se manifeste jamais par aucun acte extérieur de religion? Les hommes sont faits de telle manière qu'ils ne croiraient pas avoir témoigné suffisamment leur soumission et leur respect à une personne qu'ils en jugent digne, s'ils ne lui rendaient quelque hommage de vive voix ou par des actions significatives, quand même ils seraient d'ailleurs assurés qu'elle connaît à fond la sincérité de leurs sentimens. D'ailleurs lorsqu'une chose fait une vive impression sur notre cœur, on ne peut sans se faire violence, l'y tenir cachée; on en est rempli, on cherche à la manifester; on aime à en parler, on prend plaisir à faire connaître ce que l'on pense, ce que l'on sent, et nous cherchons à faire entrer les autres dans les mêmes sentimens dont nous sommes nous mêmes pénétrés. D'ailleurs, si le

culte intérieur de la divinité est nécessaire pour le bien de la société, ce que les jurisconsultes que nous combattons ne désavouent pas, je ne vois pas que cette religion purement spirituelle puisse être d'un grand usage, à moins qu'on ne suppose que tous les hommes sont également capables de connaître ce qu'ils doivent à Dieu, et également soigneux de le pratiquer; en sorte que personne n'ait besoin d'être encouragé par les instructions ou par l'exemple des autres. De simples exhortations ne suffiraient même point par rapport au plus grand nombre et aux gens du commun; il faut pour eux surtout quelque chose qui frappe leurs sens et qui réveille l'attention, sans quoi ils oublieraient aisément la divinité et les hommages qui lui sont dûs.

Aux raisonnemens de l'auteur pour démontrer la nécessité d'un culte extérieur, j'en ajouterai encore deux. Le premier est tiré de l'obligation indispensable où nous sommes de nous édifier mutuellement les uns les autres; le second est fondé sur la nature de l'homme.

1°. Si la piété est une vertu, il est utile qu'elle règne dans tous les cœurs; or il n'est rien qui contribue plus efficacement au règne de la vertu que l'exemple. Les leçons auraient beaucoup moins de force. C'est donc un bien pour chacun de nous, d'avoir sous les yeux des modèles attrayants de piété. Or ces modèles ne peuvent être tracés que par des actes extérieurs de religion. En vain par rapport à moi, un de mes concitoyens serait pénétré d'amour, de respect et de

soumission pour Dieu, s'il ne fait pas connaître ces sentimens par quelque démonstration sensible, qui m'en avertisse; comme je ne connais pas les cœurs, il faut qu'il me donne des marques non suspectes de son goût pour la vérité, de sa résignation aux ordres de la providence, de son amour dominant pour Dieu; il faut pour me convaincre de sa piété, qu'il adore Dieu, qu'il le loue, qu'il le glorifie en public; son exemple opère sur moi, je me sens animé d'un sainte émulation, que les plus beaux discours de moral n'auraient pas été capables de produire. Il est donc essentiel à l'exercice de la religion que la profession s'en fasse d'une manière solennelle et visible, en sorte que les mêmes raisons qui nous obligent à reconnaître les relations, où nous sommes à l'égard de Dieu, nous obligent également, à en rendre l'aveu public. D'ailleurs, si parmi les faveurs dont la providence nous comble, il y en a de personnelles, il y en a aussi de générales; or, par rapport à ces dernières, la raison nous dit, que ceux qui les ont reçues en commun, doivent se joindre pour en rendre grace à l'Être suprême en commun, autant que la nature des assemblées religieuses peut le permettre.

2°. Observons qu'une religion purement mentale pourrait convenir à des esprits purs et immatériels, dont il y a sans-doute un nombre infini de différentes espèces dans les vastes limites de la création; mais l'homme étant composé de deux substances réunies, c'est-à-dire, de corps et

d'aime, la religion qui lui convient doit être relative et proportionnée à son état et à sa nature, et par conséquent consister également en méditations intérieures et en actes extérieurs. Cette réflexion qui n'est d'abord qu'une simple présomption, devient une preuve complète, lorsqu'on examine plus particulièrement l'homme et les circonstances où il est placé. Pour rendre l'homme propre aux fonctions qui lui ont été assignées, l'expérience prouve qu'il est nécessaire que le tempérament du corps influe sur les passions de l'esprit, et que les facultés spirituelles soient tellement enveloppées dans la matière, que nos plus grands efforts ne puissent les émanciper de cet assujettissement, tant que nous vivons et que nous agissons dans ce monde matériel. Or, il est évident que des êtres de cette nature sont peu propres à une religion purement mentale, c'est aussi là une vérité que l'expérience confirme; car, toutes les fois que par le faux désir d'une perfection chimérique, certains dévots ont tâché dans les exercices de religion, de se dépouiller de la grossièreté des sens et de s'élever dans la région des idées, le caractère de leur tempérament a toujours décidé de l'issue de leur entreprise. La religion des caractères froids et flegmatiques, a dégénéré en indifférence et en dégoût, et celle des hommes bilieux et sanguins, a dégénéré dans le fanatisme et dans l'enthousiasme. L'état de l'homme ici bas et les objets qui l'environnent, contribuent de plus en plus à rendre invincible cette incapacité na-

turelle pour une religion dénuée de toute cérémonie. La nécessité et le désir de satisfaire aux besoins et aux aisances de la vie, nous assujettissent à un commerce perpétuel et constant avec les objets sensibles et matériels ; commerce qui fait naître en nous des habitudes qui se fortifient d'autant plus que nous nous efforçons de nous en délivrer. Or, ces habitudes, en nous portant continuellement l'esprit vers la matière, sont si incompatibles avec les contemplations mentales, elles nous en rendent si incapables, que nous sommes même obligés pour remplir ce que l'essence de la religion nous prescrit à cet égard, de nous servir contre les sens et contre la matière de leur propre secours, afin de nous aider et de nous soutenir dans les actes spirituels du culte religieux. Si, à ces raisons, l'on ajoute que le commun du peuple qui compose la plus grande partie du genre humain, et dont tous les membres en particulier sont personnellement intéressés dans la religion, est par état, par emploi, par nature, plongé dans la matière ; on n'a pas besoin d'autre argument, pour prouver qu'une religion mentale qui consisterait en une philosophie divine qui ne résiderait dans l'esprit, n'est nullement propre à une créature telle que l'homme, dans le poste qu'il occupe sur la terre.]

§. XXV. Pour ce qui est des circonstances particulières du culte public, et des cérémonies de la religion, la raison nous donne là-dessus une règle, très-simple à la vérité, mais très-importante ; c'est qu'en général, le culte extérieur de

la religion doit être établi de telle manière, qu'il mène à la fin à laquelle il est destiné, c'est-à-dire qu'il doit tendre tout entier à l'instruction et à la piété. Il doit tendre à la piété ; parce que c'est dans la piété intérieure que consiste essentiellement la religion, et que par conséquent l'extérieur sans l'intérieur, est plutôt une injure qu'un hommage à la divinité. Mais il doit aussi tendre à l'instruction, parce que ce n'est qu'en éclairant l'esprit de l'homme que l'on peut produire dans son cœur, une piété solide, sincère et raisonnable. Après avoir ainsi établi les vérités et les devoirs de la religion naturelle, indiquons les erreurs et les vices qui lui sont opposés.

[9. Il y a deux erreurs principales contre la religion, suivant l'observation de Plutarque dans son excellent traité *de la superstition*, savoir l'*Athéisme*, et la *Superstition*.

L'Athéisme est une disposition maligne et perverse de l'esprit, par laquelle, sans faire attention au mouvement de la conscience, l'on en étouffe les inspirations et les remords, et l'on tâche de se persuader qu'il n'y a point de Dieu ; ou l'athéisme est une disposition déréglée du cœur qui nous fait approuver et soutenir opiniâtrement certaines opinions, desquelles il suit par une conséquence naturelle et nécessaire que l'on ne peut ignorer, qu'il n'y a point de Dieu.

Cette maligne disposition d'un Athée est une suite de la corruption, de l'entendement qui révoque en doute les vérités les plus certaines, ou qui refuse d'y faire attention. C'est encore un

effet de la dépravation de sa volonté qui empêche l'entendement de considérer et de faire attention à ce qu'elle ne veut pas approuver. La première partie de notre définition, désigne les Athées de la première classe qui nient ouvertement, et sans user de détours l'existence de Dieu, et qui, pour calmer les mouvemens et les remords de leur conscience, voudraient bien se persuader à eux-mêmes et aux autres qu'il n'y a point de Dieu. La seconde partie de la définition, désigne les Athées de la seconde classe, qui ne nient pas à la vérité, en termes formels l'existence de Dieu, mais qui établissent des principes et des hypothèses, desquelles la doctrine de l'Athéisme suit naturellement et nécessairement, et d'une manière si évidente qu'ils auraient pu s'en apercevoir. Ceux qui nient la providence, une vie à venir et la moralité des actions, sont des espèces d'Athées.

Si l'on entend par le *Naturalisme*, le *Panthéisme*, il ne diffère pas au fond de l'Athéisme, et il en est une espèce. Que si l'on entend par le naturalisme le sentiment de ceux qui prétendent que les lumières de la raison, sans le secours de la révélation, suffisent pour être sauvé, à proprement parler, il diffère de l'Athéisme, de telle sorte néanmoins qu'il peut facilement y dégénérer et y conduire.

L'*Indifférentisme* universel pour toutes les religions, qui n'en adopte aucune en particulier, et qui les regarde également toutes comme indifférentes, n'est pas fort différent de l'Athéisme,

puisqu'il est impossible de croire un Dieu, et de rejeter tous les cultes qu'on lui rend, ou de les croire absolument égaux et indifférents.

Je dis la même chose du Scepticisme, car, s'il est universel et sans exception, il révoquera aussi en doute, l'existence d'un Dieu, puisque nier ou douter de l'existence d'un Dieu, c'est la même chose; toute la différence est que nier, marque une plus grande malice, et que douter, montre une plus grande folie. L'on doit porter un tout autre jugement du Scepticisme modéré et particulier, quoique il ne soit pas sans crime.

Nonobstant la différence qui semble se trouver d'abord entre l'Enthousiasme et l'Athéisme, il n'est pas néanmoins impossible que le fanatisme ne se tourne en Athéisme, lorsque, par une apothéose sacrilége, il transforme les choses en divinité. Car soit que l'on transforme les créatures en Dieu, ou qu'on transforme Dieu en créature, comme fait Spinosa, cela revient à la même chose.

Le *Politicisme* ou le *Machiavélisme* approche beaucoup de l'Athéisme. On ne saurait croire l'existence de Dieu, et croire en même temps, que la religion ne s'accorde point avec les intérêts de la république; et qu'on ne doit faire cas de la religion qu'autant qu'elle nous est utile. Ce sont là les principes de Machiavel; et telle est malheureusement aujourd'hui la pratique de bien des gens qui refusent de les avouer.

L'Athéisme, proprement dit, est ou *théorétique* ou *pratique*. L'on appelle ordinairement un

Athée-pratique, celui dont les mœurs sont si corrompues qu'il donne lieu de juger qu'il ne croit pas un Dieu vengeur du crime. Que s'il affirme et qu'il soutient cette impiété par ses discours ou dans ses écrits, en observant néanmoins dans sa conduite les dehors de l'honnêteté et de la vertu, on l'appelle un Athée théorétique.

Les hommes ayant, pour la plupart, bien de la peine à demeurer dans le chemin de la vérité, et de tenir le milieu entre les extrêmes, ils tombent aussi dans le même inconvénient sur l'article de la religion ; en voulant éviter l'Athéisme, ils tombent quelquefois dans la superstition qui est le vice opposé. Ils croient à la vérité, l'existence de Dieu, mais ils ne l'adorent pas comme il convient. De-là naît la superstition, qui n'est autre chose qu'un déréglement du culte qui est dû à la divinité.

L'on peut juger par là, quelle différence il y a entre la véritable religion et la superstition. La véritable religion ou la piété honore le vrai Dieu comme il le commande et comme il lui convient ; et la superstition associe au culte du vrai Dieu des créatures, ou honore le vrai Dieu d'une manière illégitime et non convenable. Celle-là se régle sur la nature de Dieu, sur les préceptes qu'il a donnés et sur la vérité certaine et immuable ; celle-ci consulte sa fantaisie, des fictions et des fables ridicules ; ainsi ceux qui ne mettent point de différence entre la religion et la superstition, se trompent fort lourdement.

Comme les hommes peuvent s'éloigner en diverses manières du véritable culte de la divinité, aussi y a-t-il diverses sortes de superstitions. Dans la première classe, sont compris ceux qui n'adorent pas le véritable Dieu, et qui mettent en sa place des créatures, comme le soleil, la lune, etc. Cette superstition est la même que l'idolâtrie qui est, ou grossière ou subtile. L'idolâtrie grossière, est le vice de ceux qui, séduits par une fausse opinion, attribuent la divinité à des créatures. Il y a une autre espèce d'idolâtrie plus subtile, dont se rendent coupables ceux qui détournent vers eux-mêmes, ou vers les créatures l'amour dominant qu'ils doivent à Dieu seul.

L'on doit presque mettre dans cette classe, ceux qui, par un excès de crédulité et faute d'une droite connaissance de Dieu, regardent certains mouvemens ou instincts purement naturels, comme des inspirations divines; erreur d'autant plus dangereuse qu'elle est difficile à guérir; ceux qui en sont infectés, appréhendant de commettre un grand crime, en résistant à cette prétendue inspiration divine.

Ceux qui mettent toute leur espérance dans le seul culte extérieur, sans se mettre en peine de l'intérieur, sont coupables du même vice. Cette apparence de religion est d'autant plus au goût de la plupart des pécheurs, qu'elle peut fort bien s'accorder avec leurs cupidités, et avec leurs passions déréglées. Ce culte purement extérieur est pharisaïque et insuffisant; c'est une

véritable superstition, ou si vous voulez, une religion superficielle et hypocrite.

On va encore quelquefois plus loin; l'on se fait à plaisir un culte extérieur qui n'est fondé sur aucun commandement de Dieu, ni général, ni particulier, et qui ne sert en aucune manière à entretenir le culte intérieur : c'est ce qu'on appelle un culte volontaire, superstitieux et arbitraire.

L'abus qui se commet dans la pratique des cérémonies, est encore une espèce de superstition ou de culte arbitraire. Je parle ici de ces pratiques souvent puériles auxquelles les bigots attribuent un mérite et une efficace qu'elles n'ont point, et des cérémonies superflues, plutôt propres à détourner l'esprit des grands objets de la religion qu'à les attirer, et dans l'observance desquelles, on fait consister la plus grande partie de la religion : car je conviens qu'autrement, le culte extérieur de la divinité ne peut subsister sans cérémonies.

CHAPITRE II.

De la Religion considérée comme un Droit naturel à l'homme, ou de la liberté de conscience.

§. I. Jusqu'ici, nous avons considéré la religion, comme un des *devoirs* les plus importants de l'homme. Mais outre cette manière d'envi-

sager la religion, l'on peut encore la regarder comme *un droit naturel à l'homme*, et c'est ce qui est important d'expliquer ici.

§. II. Pour cela, je remarque d'abord, que la religion est par elle-même un bien très-considérable pour l'homme. En effet, qu'y a-t-il de plus important pour l'homme que de connaître l'Etre qui l'a créé, duquel il dépend en toute manière, et de savoir comment il peut s'attirer sa bienveillance et sa protection?

§. III. Mais si cela est ainsi, il s'ensuit nécessairement que chaque homme en particulier a un Droit naturel et primitif de se choisir la religion qu'il juge être la véritable, et la plus propre à lui procurer la protection et la bienveillance de Dieu, et que d'un autre côté, les autres hommes sont dans une obligation indispensable de respecter ce droit, et de ne lui donner aucune atteinte. Car, 1°. puisque la raison et la loi naturelle assurent à l'homme l'exercice de sa liberté, dans toutes les choses qui sont essentielles à son bonheur, pourvu que d'ailleurs il ne fasse aucun tort à autrui; pourquoi l'homme n'aurait-il pas à l'égard de la religion le même droit, la même prérogative, que par rapport à toutes les autres choses qui sont nécessaires à son bonheur? 2°. Une seconde preuve se tire de la nature même, et de la fin de la religion. L'essence de la religion, consiste, dans les jugemens que notre esprit forme de Dieu, et dans les sentimens de respect, de crainte et d'amour que nous avons pour lui. Le but, la fin de la reli-

gion, c'est de nous rendre la divinité propice et favorable. Or, il est certain que la religion ne saurait produire cet avantage, qu'autant que les sentimens que nous en avons sont réels et sincères. C'est donc sur l'évidence des raisons et sur les sentimens de la conscience, que la religion de chaque particulier doit être fondée, et les seuls moyens que l'on puisse employer pour cela sont l'examen, les raisons, les preuves, la persuasion.

Au contraire, les menaces, la force, la violence, les supplices, sont des moyens également inutiles et injustes ; inutiles, parce qu'ils ne sauraient produire une persuasion réelle et sincère.

[10. Car, lorsque les hommes, soit par le préjugé de l'éducation, soit par l'étude et la réflexion, ont embrassé des opinions auxquelles ils croient leur bonheur éternel attaché, les tourmens les plus affreux, ne font que les rendre plus opiniâtres ; l'ame invincible au milieu des supplices, s'applaudit de jouir de la liberté qu'on veut lui ravir ; elle brave les vains efforts du tyran et de ses bourreaux. Les peuples toujours frappés d'une constance qui leur paraît merveilleuse et surnaturelle, sont tentés de regarder comme des martyrs de la vérité les infortunés pour qui la piété les intéresse : la religion du persécuteur leur devient ainsi odieuse. La persécution fait des hypocrites et jamais des prosélytes. Philippe II, ce tyran dont la politique sombre crut devoir sacrifier à son zèle inflexi-

ble cinquante-trois mille de ses sujets pour avoir quitté la religion de leurs pères et embrassé la réforme, épuisa les forces de la plus puissante monarchie de l'Europe. Le seul fruit qu'il recueillit fut de perdre pour jamais les provinces des Pays-Bas, excédées par ses cruautés. En effet, pour atteindre à un but, quel qu'il soit, il faut au moins s'assurer de la nature et de la convenance des moyens que l'on a choisis; rien n'est plus sensible; toute cause doit avoir en soi, un rapport nécessaire avec l'effet qu'on en attend; encore qu'on puisse voir cet effet dans sa cause, et le succès dans les moyens; ainsi, pour agir sur des corps, pour les mouvoir, les diriger, on emploiera des forces physiques, mais pour agir sur des esprits, pour les fléchir, les déterminer, il en faudra d'un autre genre, des raisonnemens, des preuves, des motifs; ce n'est point avec des syllogismes que vous tenterez d'abattre un rempart, ou de ruiner une forteresse; et ce n'est point avec le fer et le feu que vous détruirez des erreurs ou redresserez de faux jugemens. Quel est donc le but des persécuteurs? Il veulent convertir ceux qu'ils tourmentent; changer leurs idées et leurs sentimens, et leur en inspirer de contraires; en un mot, ils se proposent de leur donner une autre conscience, un autre entendement. Mais quel rapport y a-t-il entre des tortures et des opinions? Ce qui me paraît clair, évident, me paraîtra-t-il faux dans les souffrances? Une proposition que je vois absurde et contradictoire

dans mon cabinet, sera-t-elle claire pour moi sur un échafaud?]

Ces moyens violents sont encore injustes, parce qu'ils sont directement contraires au Droit naturel de l'homme.

[11. Comme les hommes ne connaissent pas le cœur, ils ne doivent donc pas s'ériger en juges, moins encore user d'aucune violence pour empêcher que chacun ne suive les lumières de sa conscience. Il n'appartient qu'à Dieu de juger de la façon de penser des hommes, comme il n'appartient qu'à lui de punir celle qui a véritablement quelque chose de vicieux. L'équité naturelle exige même qu'on présume, que toute personne, qui paraît d'ailleurs vertueuse, est de bonne foi dans les sentimens qu'elle professe, quelque erronés qu'on les croie soi-même; et que si elle est fortement attachée à ces préjugés, c'est parce qu'à force de les regarder comme autant de vérités manifestes, ils ont pris dans son esprit la place de la raison. En un mot, quelque grand que puisse être l'aveuglement des hommes, quelles que soient les illusions qu'ils se font, tant qu'ils ne sont portés par-là à aucune action véritablement contraire au bien de la société humaine en général, et de l'Etat en particulier dont ils sont membres, il est injuste de les inquiéter en aucune manière sous ce prétexte. Il n'y a d'autre voie légitime pour les ramener, et pour empêcher les effets de leurs erreurs, que l'instruction paisible et solide, on ne peut sans injus-

tice les dépouiller de leurs biens, ni d'aucun de leurs avantages civils ou naturels, s'il n'y a rien dans leur opinion qui soit contraire à la constitution de la république. C'est un droit naturel et inaliénable que d'avoir une pleine liberté d'agir selon sa conscience, surtout en ce qui regarde le plus grand des intérêts.

Il n'y a que l'ivresse du fanatisme et la fureur des passions, ou l'imposture la plus intéressée, qui ait pu enseigner aux hommes qu'ils pouvaient, qu'ils devaient même détruire et opprimer ceux qui ont des opinions différentes des leurs, qu'ils étaient dispensés envers eux des lois de la charité, de la bonne foi et de la probité. Où en serait le monde, si tous les peuples adoptaient ces sentimens destructeurs? L'univers entier, dont les habitants diffèrent dans leur culte et leurs opinions, deviendrait un théâtre de carnage, de perfidie et d'horreur, les mêmes droits qui armeraient les mains des chrétiens, allumeraient la fureur insensée du musulman, de l'idolâtre; et toute la terre serait couverte de victimes que chacun croirait immoler à son Dieu.

L'objection la plus spécieuse qu'on ait faite contre des principes si évidents, c'est que la contrainte de la conscience d'autrui semble suivre de ce principe, que ceux qui croient rendre service à Dieu en persécutant, peuvent et doivent le faire. Mais on ne s'aperçoit pas qu'il y a une contradiction manifeste à prétendre persécuter par un motif de conscience; car c'est

renfermer dans l'étendue d'un droit une chose qui par elle-même détruit le fondement de ce droit. En effet, dans cette supposition on serait autorisé à forcer les consciences, en vertu du droit qu'on a d'agir selon sa conscience. Il n'importe que ce ne soit pas la même personne dont la conscience force et est forcée ; car outre que chacun aurait à son tour autant de raison d'user d'une pareille violence, ce qui mettrait tout le genre humain en combustion, comme nous venons de le remarquer ; le droit d'agir selon les mouvemens de la conscience, est fondé sur la nature même de l'homme, qui étant commune à tous, ne saurait rien autoriser qui accorde à aucun d'eux en particulier, la moindre chose qui tende à la diminution de ce droit commun. L'intolérant dit, j'ai droit d'agir selon ma conscience : or ma conscience me dit que je dois persécuter un errant, donc j'ai droit de persécuter cet errant. Mais ce prétendu errant, n'a-t-il pas lui-même le droit inaliénable et imprescriptible de suivre les mouvemens de sa conscience ? Afin donc de laisser jouir en entier chaque individu de ce droit naturel, il faut reconnaître que le droit de suivre sa conscience emporte par lui-même cette exception, *hors le cas où il s'agirait de faire violence à la conscience d'autrui.*]

§. IV. 3°. Disons encore, et c'est ici une troisième preuve, que puisqu'il est du devoir de l'homme d'avoir une religion raisonnable et digne de Dieu, il ne saurait, sans crime, renon-

cer au droit naturel de l'examen, et à la liberté de conscience, pour se soumettre aveuglément à la direction et à l'autorité de quelqu'un. En effet, il se mettrait par-là hors d'état de s'acquitter de ses devoirs envers Dieu, puisque ne pouvant s'assurer de rien par lui-même, il dépendrait absolument de la volonté et de la fantaisie de celui à qui il serait soumis, et de la religion qu'il voudrait lui imposer, quelle qu'elle fût, bonne ou mauvaise, vraie ou fausse.

§. V. Les hommes sont, à la vérité, obligés de s'aider les uns les autres en matière de religion, comme nous l'avons nous-mêmes prouvé ci-devant; et pourvu qu'on emploie pour cela les moyens convenables, s'acquitter de ce devoir, c'est *vertu*. Mais inquiéter les hommes pour cause de religion, et leur faire du mal, ou dans leurs personnes ou dans leurs biens, c'est un *crime*.

[12. Il me semble qu'on devrait faire une exception en faveur des deux articles fondamentaux de toute religion, savoir l'existence d'une divinité, et sa providence. Aussi voyons-nous que la nécessité de reconnaître ces deux principes pour l'usage de la vie, en a conservé la créance jusqu'à aujourd'hui, pendant une longue suite de siècles, parmi presque tous les peuples qui nous sont connus. D'où vient que Pomponius (1) jurisconsulte rapporte la religion au

(1) Digest., lib. I, tit. I, de Just. et jure lib. II. On entend ici, par Droit des gens, celui qui se découvre par les lumières de la raison.

droit des gens. Et Socrate disait, au rapport de Xenophon (1), que c'est une loi établie parmi tous les hommes, *qu'il faut adorer et servir les Dieux*. Ciceron (2) reconnait la même chose. C'est pourquoi dans les Etats bien policés, on punit ceux qui les premiers entreprennent de détruire ces idées, comme il arriva autrefois à Diagoras de Melos; et on en usa de même à l'égard des Epicuriens qui furent chassés des villes bien réglées. Je ne doute pas non plus, qu'on ne puisse réprimer de telles gens, au nom de la société humaine, contre laquelle ils pèchent sans aucune raison. Voici comment parle un ancien rhéteur dans un feint plaidoyer contre Epicure. « Mais, me direz-vous, vous voulez » donc me faire punir, de ce que j'ai une certaine opinion? Non; ce n'est pas pour votre » sentiment que je veux vous faire punir; mais » pour votre impiété. *Il est permis de proposer* » *ses sentimens, mais il n'est pas permis d'être* » *impie* (3). »

La condition que Barbeyrac demande pour poursuivre un athée, c'est qu'il tâche de se faire des sectateurs et qu'il dogmatise ouvertement (4); cette condition, dis-je, me semble au moins

(1) *Mémor.*, lib. IV, cap. IV, §. 16, édit. d'Oxfort.

(2) Lib. I, de *Nat. Deor.* II, de *Invent. Tusc.* I, 13, etc.

(3) Himerius *Action. in Epicurum. Voyez* la Bibliothèque de *Photius*, cod. 243, pag. 1083.

(4) Note 2, sur le Droit de la Nature et des Gens, de *Puffendorf*, liv. III, chap. IV, §. 4.

superflue ; car dès qu'un athée est connu pour tel dans la société, il doit être envisagé comme un impie, et pour tel, châtié. Que s'il se mêle de dogmatiser, il doit être alors poursuivi comme perturbateur de la tranquillité publique.]

§. VI. Concluons donc qu'à suivre scrupuleusement la loi naturelle, on ne trouverait rien de si respectable que la liberté de l'homme en matière de religion ; et c'est, sans doute, de ce sentiment intime gravé au fond de son cœur, que naît la violence avec laquelle il se roidit contre toute espèce d'oppression en ce genre.

[13. En effet, quels que soient les engagemens que l'homme a pris dans la société civile, il est resté dans l'état d'une parfaite liberté naturelle, quant à sa façon de penser, et il est impossible qu'il n'ait pas conservé ce droit inséparable de l'humanité ; car il n'était pas en son pouvoir de disposer en faveur d'un souverain, ni de qui que ce soit, d'un privilége qui ne dépend que très-indirectement et très-peu de lui-même. Le monde moral, n'est pas moins varié que le monde physique, et les ames humaines se ressemblent aussi peu que les corps : différence qui ne vient pas seulement de leurs divers degrés de lumières acquises, mais encore de leur nature ; car on observe dans les plus grands génies, une variété étonnante d'opinions, et plus grande assurément que dans le vulgaire. Or, comme on ne saurait réduire à l'uniformité de forme la grande variété qu'il y a dans le monde physique, sans une violence

qu'on pourrait repousser par la force : pourquoi n'emploierait-on pas le même moyen contre la violence qui voudrait réduire à l'uniformité d'idées, les êtres du monde moral, et leurs différentes modifications?

Enfin, comme on n'est jamais censé conférer à autrui aucun pouvoir sur soi-même, au préjudice des droits d'un maître supérieur, de qui l'on dépend, les citoyens, de même, en établissant la souveraineté, n'ont ni pu, ni voulu se soustraire à l'empire de leur créateur, et, par conséquent, ils ne sont point tenus d'obéir aux ordres de leur Prince, lorsque ces ordres se trouvent manifestement contraires à la volonté de Dieu; ainsi les peuples ont un droit aussi naturel et aussi incontestable de défendre leur religion par les armes contre un souverain qui veut les contraindre d'y renoncer, ou leur en interdire l'exercice, que de défendre leur vie, leurs biens et leur liberté contre les entreprises d'un tyran. Ce droit est même plus respectable qu'aucun autre, puisqu'il regarde le plus grand de tous les intérêts, et la plus forte de toutes les obligations, ou plutôt celle qui est le fondement et la source de toutes les autres, je veux dire, la nécessité indispensable où chacun est, de suivre les lumières de sa conscience. C'est en vain que Grotius (1), après avoir approuvé la conduite des Machabées, prétend que la religion chré-

(1) Lib. I, cap. IV, §. 7, n°. 5 et suiv.

tienne ne laisse à ses disciples d'autre ressource que la fuite, ou la patience. Les passages qu'il allègue, ne regardent que les particuliers ; car, Jesus-Christ laisse d'ailleurs aux peuples la liberté de défendre leurs droits par les voies ordinaires. Voyez Gronovius sur Grotius à l'endroit marqué ; et la Dissertation de M. Rechenberg *de Religione armis defensa.*]

CHAPITRE III.

Influence de la religion sur le bonheur de la société.

§. I. Finissons ce qui regarde la religion par cette réflexion importante ; c'est qu'elle est d'un très-grand usage dans la vie humaine, qu'elle a une très-grande influence sur le bonheur de la société, et qu'elle en doit être regardée comme le principal fondement et le plus solide appui.

§. II. 1°. C'est ce que l'on prouve premièrement, parce que l'état de société, dans lequel les hommes vivent, ne saurait faire leur bonheur, à moins qu'ils ne suivent constamment dans leur conduite les règles que la droite raison leur présente. D'où il suit, que tous les motifs qui peuvent porter efficacement les hommes à observer les lois naturelles, ont par cela même une grande influence sur le bonheur de la société; or, entre tous ces motifs, il n'y en a point de plus puissant que celui qui est tiré de la crainte

de Dieu, et de la dépendance où nous sommes de lui. Donc la religion a une grande influence sur le bonheur de la société.

14. De tout temps, ce motif a eu beaucoup de pouvoir sur l'esprit des hommes; et dans les ténèbres même les plus épaisses du paganisme, il a été la source de la probité d'une infinité de gens.

Les législateurs ont été si bien persuadés de l'influence de ce puissant motif sur les bonnes mœurs, qu'ils ont tous mis à la tête des lois qu'ils ont faites, les dogmes de la providence et d'un état futur. M. Bayle, le coryphée des incrédules, en convient en termes exprès : « Toutes les reli-
» gions du monde, dit-il, tant la vraie que les
» fausses, roulent sur ce grand pivot, qu'il y a
» un juge invisible qui punit et qui récompense
» après cette vie les actions des hommes, tant
» intérieures qu'extérieures; c'est de-là qu'on
» suppose que découle la principale utilité de la
» religion. » Bayle croit que l'utilité de ce dogme est si grande, que dans l'hypothèse où la religion serait une invention politique, c'eût été, selon lui, le principal motif qui eût animé ceux qui l'auraient inventée.

Je ne puis m'empêcher de rapporter ici, parmi le grand nombre de passages excellents que l'antiquité nous fournit sur cette matière, celui de Polybe. Ce sage historien, qui connaissait bien le genre humain, et la nature des sociétés civiles; qui fut chargé de l'auguste emploi de composer des lois pour la Grèce, après qu'elle eût

été réduite sous la puissance des Romains, s'exprime ainsi en parlant de Rome : « L'excellence » supérieure de cette république éclate particu» lièrement dans les idées qui y règnent sur la » providence des dieux. La superstition, qui en » d'autres endroits ne produit que des abus et » des désordres, y soutient au contraire, et y » anime toutes les branches du gouvernement, » et rien ne peut surmonter la force avec laquelle » elle agit sur les particuliers et sur le public. Il » me semble que ce puissant motif a été expres» sément imaginé pour le bien des Etats. S'il » fallait, à la vérité, former le plan d'une société » civile qui fût entièrement composée d'hommes » sages, ce genre d'institution ne serait peut-être » pas nécessaire ; mais puisque en tous lieux, la » multitude est volage, capricieuse, sujette à des » passions irrégulières, et à des ressentimens » violents et déraisonnables, il n'y a pas d'autre » moyen de la retenir dans l'ordre, que la ter» reur des châtimens futurs, et l'appareil pom» peux qui accompagne cette sorte de fiction. » C'est pourquoi, les anciens me paraissent avoir » agi avec beaucoup de jugement et de pénétra» tion, dans le choix des idées qu'ils ont inspi» rées au peuple, concernant les dieux et un état » futur, et le siècle présent montre beaucoup » d'indiscrétion et un grand manque de sens, » lorsqu'il tâche d'effacer ces idées, qu'il encou» rage le peuple à les mépriser, et qu'il lui ôte le » frein de la crainte. Qu'en résulte-t-il? En » Grèce, par exemple, pour ne parler que d'une

» seule nation, rien n'est capable d'engager ceux
» qui ont le maniement des deniers publics, à
» être fidèles à leurs engagemens. Parmi les Ro-
» mains, au contraire, la seule religion rend la
» foi du serment un garant sûr de l'honneur et
» de la probité de ceux à qui l'on confie les som-
» mes les plus considérables, soit dans l'admi-
» nistration publique des affaires, soit dans les
» embassades étrangères; et tandis qu'il est rare
» dans d'autres pays de trouver un homme in-
» tègre et désintéressé qui puisse s'abstenir de
» piller le public, chez les Romains, rien n'est
» plus rare que de trouver quelqu'un coupable
» de ce crime. »

Ce passage mérite l'attention la plus sérieuse. Polybe était Grec; et comme homme de bien, il aimait tendrement sa patrie. De son temps, l'ancienne gloire et la vertu des Grecs, étaient sur leur déclin, et la prospérité de la république Romaine était à son comble. Pénétré du triste état où il voyait son pays, et témoin de l'influence de la religion sur les mœurs des Romains, il profite de cette occasion pour donner une leçon à ses compatriotes et pour les instruire de la véritable cause de la ruine dont ils étaient menacés. Un certain libertinage d'esprit, avait infecté les premiers hommes de l'Etat, et leur faisait penser et débiter que les craintes qu'inspire la religion, ne sont que des visions et des superstitions chimériques. Ils croyaient, sans doute, faire paraître par-là plus de pénétration que leurs ancêtres, et se tirer du niveau du commun du peuple. Polybe

les avertit qu'ils ne doivent pas chercher la cause de la décadence de la Grèce, dans la mutabilité inévitable des choses humaines, mais qu'ils doivent l'attribuer à la corruption des mœurs introduite par le libertinage de l'esprit. Cette corruption avait affaibli et énervé la Grèce ; elle l'avait pour ainsi dire conquise ; en sorte que, les Romains n'eurent qu'à en prendre possession.

Mais si Polybe eût vécu dans le siècle suivant, il aurait pu adresser la même leçon aux Romains. Le même esprit de libertinage, funeste avant-coureur de la chûte des Etats, fit parmi eux de grands progrès en peu de temps ; la religion y dégénéra au point que, César osa déclarer en plein sénat, avec une licence dont toute l'antiquité ne fournit point d'exemple, que l'opinion des peines et des récompenses d'une autre vie, était dénuée de tout fondement. C'était là un terrible pronostic de la ruine prochaine de la république.]

§. III. Les maximes de vertu, que la raison nous présente, considérées en elles-mêmes, peuvent bien à la vérité faire quelque impression sur notre esprit, mais jusques là ce ne sont que de simples conseils. Mais si nous ajoutons à cela, que Dieu nous impose l'obligation de pratiquer ces maximes, sous la menace ou l'espérance de peines ou de récompenses considérables, il est incontestable, que devenant ainsi de véritables lois, elles acquerront par-là un beaucoup plus grand degré de force, et qu'elles seront observées avec beaucoup plus d'exactitude.

[15. Car, c'est par-là uniquement, que ces

maximes aquièrent force de lois. L'idée de morale renferme celle d'obligation, l'idée d'obligation celle de loi, l'idée de la loi celle du législateur, et l'idée de législateur celle de remunérateur ou de vengeur : c'en est là la sanctiou. Hobbes, quoique accusé d'athéisme, semble avoir senti cette vérité. Après avoir, en quelque sorte, banni le législateur de l'univers, il a jugé à propos, afin que la moralité des actions ne restât pas sans fondement, de faire intervenir son grand monstre, qu'il appelait le *Leviathan*, et d'en faire le créateur du bien et du mal. C'est donc en vain qu'on prétendrait qu'il y aurait un bien moral à agir conformément à la nature ou à la relation des choses, parce que l'action paraîtrait raisonnable. Cette vue ne peut établir qu'un bien ou un mal naturel, et non pas un bien ou un mal moral qui suppose un maître capable de châtier ou de récompenser. Dans ce système, la vertu serait au même niveau que les productions de la terre et que la bénignité des saisons; le vice serait au même rang que la peste et les tempêtes, puisque, ces différentes choses, ont le caractère commun d'être conformes à la nature des choses ou à la raison, et de contribuer même au bonheur ou au malheur des hommes. La moralité donc des actions, ne saurait résulter que de l'existence d'un législateur qui est disposé à punir, ou à récompenser ceux qui auront observé, ou violé ses lois. *Voyez* ce que nous en avons dit, dans les chap. IX et XI de la Ire. partie, et dans le chap. VI de la IIe. partie.]

Il est donc évident, qu'une société d'hommes, qui n'aurait point de religion, s'abandonnerait beaucoup plus aisément à tout ce qui pourrait flatter leurs passions, qu'une société de gens, qui aurait pour Dieu les sentimens de crainte et de respect que la religion inspire.

[16. Bayle, et quelques autres savants, se sont épuisés en recherches pour prouver qu'il y a eu des peuples qui n'avaient aucune notion de Dieu et d'un culte religieux. Quand ils auraient prouvé ce fait douteux, quelle conséquence prétendaient-ils en tirer? Voulaient-ils que des peuples policés imitassent des peuples barbares? et quand il y aurait quelques hordes de sauvages dans un recoin de l'Afrique ou de l'Amérique, sans aucune religion, trouvent-ils leur république si bien constituée, si parfaite, qu'ils veuillent la faire servir de modèle aux peuples civilisés? On ne demande pas ce que font les Hurons, les Hottentots; on veut savoir, si jamais une nation respectable, policée, heureuse par son gouvernement, par la sagesse de ses lois, a été sans religion? Et l'on peut dire hardiment, *non;* et défier tous les incrédules de prouver le contraire. N'en doutons point, la religion est le plus ferme appui du trône d'un souverain, et le frein le plus puissant contre tous les crimes et tous les désordres qui peuvent troubler l'Etat. Prétendre que ce sont les peines corporelles, la crainte des châtimens, les potences, les bourreaux qui tiennent les hommes en bride, c'est décider contre la nature des choses. Qu'est-ce, en effet, qui pourrait

réprimer l'audace d'un désespéré, d'un scélérat qui ne craint point la mort? Quiconque ne veut vivre qu'un quart d'heure, n'a plus rien à respecter. Mais où finit la puissance humaine, là commence la puissance de la religion. Le souverain doit-il refuser d'avoir de plus ce frein, et ce frein formidable, qui agit sur la conscience pour contenir ses sujets? Les sujets doivent-ils refuser d'avoir ce frein de plus pour retenir leur souverain dans le devoir, et prévenir les écarts où le pouvoir exclusif qu'il a en main peut si facilement le faire tomber? Quel lien admirable pour la société que la religion!

Disons plus: Quand nous serions persuadés de la fausseté d'une religion qui nous promet une bienheureuse éternité après cette vie, n'y aurait-il pas de l'inhumanité à divulguer cette fatale découverte, à prêcher l'irréligion? Dans chaque pays il se trouve des millions d'ames qui mènent dans ce monde une vie peu gracieuse, qui luttent contre la misère, qui gagnent leur pain à force des travaux les plus pénibles, et qui s'en consolent par l'idée qu'en remplissant leurs devoirs ici-bas ils obtiendront le bonheur éternel. Philosophe cruel! déiste inhumain! vous voulez ôter à ces pauvres mortels une espérance qui devient pour eux un bien réel et nécessaire dans ce monde? Et qu'est-ce que vous leur donnez à la place? L'anéantissement futur. Belle perspective! découverte fort consolante! N'exagérez pas la consolation que donne la vérité. C'est une chimère. Etes-vous bien surs de l'avoir trouvée?

Il n'est personne qui n'en soit plus assuré que vous. Il est presque prouvé que, ni vous, ni moi ne la connaissons pas, et cependant vous dites qu'elle vous console.

Mais remontons un peu plus haut, pour sentir l'absurdité de la supposition que fait Bayle, d'une société composée d'athées. Il est certain que dans l'état de société, les hommes sont constamment portés à enfreindre les lois. Pour y remédier, le prince est constamment occupé à soutenir et à augmenter la force et la vigueur de ses ordonnances. Or, si l'on cherche la cause de cette perversité, on trouvera qu'il n'y en a point d'autre que le nombre et la violence des désirs qui naissent de nos besoins réels et imaginaires. Nos besoins réels sont nécessairement et invariablement les mêmes, extrêmement bornés en nombre, extrêmement aisés à satisfaire. Nos besoins imaginaires sont infinis, sans mesure, sans règle, augmentant exactement dans la même proportion qu'augmentent les différents arts ou les facilités de satisfaire nos désirs : or ces différents arts et ces facilités, doivent leur origine à la société civile : plus la police y est parfaite, plus ces arts sont cultivés et perfectionnés, plus on a de nouveaux besoins et d'ardents désirs; et la violence de ces désirs qui ont pour objet de satisfaire des besoins imaginaires, est beaucoup plus forte que celle des désirs fondés sur les besoins réels : non-seulement parce que les premiers sont en plus grand nombre, ce qui fournit aux passions un exercice continuel; non-seulement parce

qu'ils sont plus déraisonnables; ce qui en rend la satisfaction plus difficile, et que, n'étant point naturels, ils sont sans mesure; mais principalement parce qu'une coutume vicieuse a attaché à la satisfaction de ces besoins, une espèce d'honneur et de réputation, qui n'est point attachée à la satisfaction des besoins réels. C'est en conséquence de ces principes que nous disons que toutes les précautions dont la prévoyance humaine est capable, ne sont point suffisantes par elles-mêmes pour maintenir la société, et qu'il a été nécessaire d'avoir recours à quelque autre moyen. Mais dans l'état de nature, tel à peu près que celui de quelques nations sauvages, où l'on ignore les arts ordinaires, les besoins réels des hommes sont en petit nombre, et il est aisé de les satisfaire; la nourriture et l'habillement sont tout ce qui est nécessaire au soutien de la vie, et la providence a abondamment pourvu à ces besoins; en sorte qu'il ne doit y avoir que peu ou point de dispute à cet égard, puisqu'il s'en trouve presque toujours une abondance plus que suffisante pour satisfaire tout le monde. Par-là, on peut voir clairement, comment il serait possible que ces vils peuples d'athées, vécussent paisiblement dans l'état de nature; tandis que la force des lois humaines ne serait pas capable de retenir dans l'ordre et dans le devoir une société d'athées civilisés.]

§. IV. 2°. Nous prouvons, en second lieu, que la religion est d'une grande efficace pour le bonheur de l'homme et de la société, parce qu'elle est une suite nécessaire de l'état de l'homme par

» est bien imbu de ces idées, il ne s'écartera jamais du vrai ni de l'utile. L'on ne saurait nier » le bien qui résulte de ces opinions, si l'on fait » réflexion à la stabilité que les sermens mettent » dans les affaires de la vie, et aux effets salutaires qui résultent de la nature sacrée des traités et des alliances. Combien de personnes ont » été détournées du crime par la crainte des châtimens divins! Et combien pure et saine doit » être la vertu qui règne dans une société, où les » Dieux immortels interviennent eux-mêmes » comme juges et témoins! » Le célèbre évêque de Worcester a démontré victorieusement que la mission de Moïse était divine, et que la société juive était un ouvrage extraordinaire, parce qu'elle n'était pas fondée sur l'espérance des récompenses et des peines à venir.]

§. VI. Ajoutons pourtant sur cette matière, quelques éclaircissemens nécessaires. Le premier, c'est que quand nous parlons de l'efficace de la religion pour le bonheur de la société, nous supposons que la religion est telle, qu'elle peut et qu'elle doit être, c'est-à-dire, qu'elle est digne de Dieu, conforme à la nature de l'homme, et qu'en particulier, elle ne renferme aucun principe antisociable, et enfin, qu'elle établit une vie à venir, des peines et des récompenses.

[18. Si l'on se forgeait, par exemple, une divinité indulgente, qui autorisât le crime; soit par son exemple, ou de quelque autre manière: une telle religion, bien loin d'affermir la société, tendrait à la détruire de fond en comble. Dans

l'église Romaine, par exemple, la confiance du peuple dans la protection des Saints, peut donner lieu à des abus dangereux : on a vu quelquefois des esprits grossiers se livrer à toute sorte de vices, d'après la ferme persuasion où ils étaient que leur Patron, dont ils cultivaient la bienveillance par un culte superstitieux, ne permettrait pas que la mort les frappât sans leur donner quelques moments pour se repentir, ce qu'ils croient suffisant pour se soustraire à la damnation éternelle. Ainsi, selon les principes du Paganisme, chacun pouvait raisonner comme celui à qui un Poëte fait dire: *Moi, qui ne suis qu'un misérable mortel, je serais plus sage que le plus grand des Dieux* (1) ? Il faudrait donc que les payens vertueux, ou ne crussent point ce que l'on débitait communément des vices de leurs divinités, ou qu'ils ne fissent aucune attention aux conséquences qui découlaient naturellement des principes d'une religion si monstrueuse.]

§. VII. On peut dire cependant, que quand même la religion serait défigurée par quelques superstitions et quelques erreurs, si néanmoins elle conserve les grandes vérités de l'existence d'un Dieu, et d'une providence, elle sera toujours d'un grand usage à la société.

[19. Car nous considérons ici la religion simplement comme l'appui de la société civile; or, les dogmes de la religion civile, s'il est permis de

(1) Terent. Eunuch. Act. III, scen. V, vers. 42, 43.

s'exprimer ainsi, doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision, sans explication ni commentaire. L'existence de la Divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la moralité des actions, la vie à venir, le bonheur des justes, la châtiment des méchants, la sainteté du contrat social et des lois; voilà les maximes essentielles et générales de cette religion. Tout citoyen qui les admet, doit, à l'abri des lois, jouir de tous les privilèges de ses semblables. Mais, si à ces principes, on ajoutait des dogmes ou des opinions qui ébranleraient ces maximes, nous appellerions hardiment l'assemblage de ces dogmes là religion des prêtres, qui, loin d'affermir la société civile, ne vise qu'à la détruire.]

§. VIII. Un autre éclaircissement nécessaire, c'est que, quand nous établissons l'importance de la religion pour la société, nous ne prétendons pas que la religion soit le seul, l'unique fondement du bonheur des sociétés. Nous disons seulement, que la religion est un nouveau secours, un moyen de plus, très-propre par lui-même pour procurer le bien public, et qui même donne une nouvelle force à tous les autres.

§. IX. Toutes les réflexions que nous venons de faire sur l'importance de la religion, pour le bonheur de la société humaine, trouvent leur application dans la société civile, aussi bien que dans la société naturelle. Quelques considérables que soient les avantages qui reviennent à l'homme de l'établissement de la société civile, du gouver-

nement, et de la souveraineté, il est pourtant vrai que ces établissemens ne pourvoient pas à tout, et qu'ils ont besoin du secours de la religion.

1°. En effet, les peines temporelles, les promesses les plus solennelles, le point d'honneur lui-même, seraient de faibles barrières pour retenir dans le devoir, un homme qui n'aurait point de religion, et qui se serait mis une fois au-dessus des craintes de la mort.

[2°. Car, la mort étant la chose du monde la plus à redouter, pour ceux qui ne craignent point Dieu, on éprouverait alors la vérité de cette maxime : *quiconque sait mourir, ne saurait être forcé* (1). Dès qu'on aurait assez de résolution pour braver la mort, on serait capable de tout entreprendre. Les citoyens seraient d'abord fort portés à se faire tort les uns aux autres. Car, comme dans les tribunaux humains, on ne prononce que sur les actes et les preuves qu'on a en main, tous les crimes d'où il y aurait lieu d'attendre quelque profit, passeraient pour des tours d'adresse, dont on devrait s'applaudir, toutes les fois qu'on pourrait les commettre impunément ou sans témoins. Il ne se trouverait personne qui exerçât des actes de charité et de compassion, ou qui s'acquittât des devoirs de l'amitié, si ce n'est dans l'espérance certaine de quelque gloire, ou de quelque avantage qui en devrait revenir ; et, comme toute appréhension des châtimens du ciel

---

(1) ..... Cogi qui potest, nescit mori. Senec. Hercul. Jur. V. 425.

serait bannie, personne ne pourrait compter sur la bonne foi d'autrui, chacun vivrait dans des inquiétudes perpétuelles, par la crainte et les soupçons de quelque tromperie ou de quelque insulte. LesGouvernemens même, pourraient-ils se croire en sûreté? Quelle confiance, quel lien y aurait-il entre les princes et les sujets? les uns et les autres ne connaîtraient plus que la force pour mesure de leurs droits ou de leurs prétentions; malheur alors à la faiblesse, de quelque côté qu'elle se trouvât, elle serait écrasée: il n'y a pas d'administration qui pût subsister autrement que par la tyrannie la plus odieuse, et les états ne seraient plus que des théâtres de révolutions non interrompues.

Telles seraient nécessairement les suites de la destruction entière de la crainte d'une autre vie. Cette crainte est un fruit dont les hommes civilisés ne s'auraient absolument se passer, et l'anéantissement des scrupules religieux qui l'enchaînent, serait l'époque d'un bouleversement général dans toute la société.]

Mais il n'en serait pas de même d'une personne qui sera bien persuadée des vérités de la religion, et qu'elle rendra compte à un juge, qu'on ne peut ni tromper, ni corrompre.

2°. Quels heureux effets ne produira pas encore la piété dans le souverain à l'égard des sujets? Sur-tout si c'est une piété solide et éclairée. Dans le haut degré d'élévation et de puissance où se trouvent les souverains, y a-t-il un motif plus efficace, pour les porter à gouverner avec justice

et avec modération, que celui de la religion, et de la crainte de Dieu? Anéantissez, au contraire, tout principe de religion et de conscience dans les souverains, et ils ne se proposeront plus que de satisfaire leurs passions et leurs intérêts particuliers, auxquels ils sacrifieront sans peine le bien de leurs sujets.

[21. Les princes n'ayant aucun principe de conscience qui les retienne, ils rendraient vénales toutes les charges et la justice même : ils ne se proposeraient jamais que leur intérêt particulier, auquel ils sacrifieraient le bonheur de leurs sujets, de sorte qu'appréhendant toujours quelque révolte, ils travailleraient autant qu'ils pourraient à les affaiblir, comme la seule voie qu'ils croiraient avoir de maintenir leur tyrannie contre les efforts des opprimés. Les Denys, les Caligula, les Claude, les Néron, les Galbe, les Cromwell, etc., sont des exemples frappants de cette vérité.]

3°. D'un autre côté, il est bien manifeste, que si les sujets eux-mêmes sont portés à obéir aux lois, et à respecter leur souverain par principe de conscience et de religion, le bien public sera beaucoup plus assuré, que s'ils n'étaient poussés à cela, que par le seul motif des récompenses et des peines de cette vie.

4°. Enfin, si de ces considérations générales, on descendait dans le détail, il serait aisé de faire voir, que la religion est le seul fondement solide de la confiance, si nécessaire à la société, le principe le plus sûr de l'amitié, et de toutes les

vertus particulières, qui seules peuvent faire le bonheur de l'homme dans ses différents états.

Concluons donc de tout ce que nous venons de dire, que tous les hommes sont extrêmement intéressés à entretenir et à perfectionner parmi eux, ces sentimens de religion, et à fermer à l'irreligion et à l'impiété toutes les voies par lesquelles elles pourraient se glisser dans le monde : Et enfin, qu'il n'y a rien de plus extravagant que la conduite de ceux qui, pour se faire regarder comme de grands politiques, affectent du penchant pour l'impiété.

[22. On peut pousser encore plus loin cette conclusion, et dire que tous ceux qui osent professer publiquement l'irréligion, et faire des prosélytes dans la société civile, sont punissables, suivant le droit naturel. A Dieu ne plaise, que j'approuve quantité de procédures barbares et d'exécutions sanguinaires que le simple soupçon ou le prétexte d'irréligion n'ont que trop souvent occasioné et occasionent encore aujourd'hui à la honte de l'humanité. Cependant je suis dans l'idée qu'il est du devoir du magistrat de châtier ceux qui osent professer publiquement l'irréligion, et ôter ainsi le plus ferme appui de la société civile, et il est même en droit de les faire enfermer, s'il ne peut autrement les réprimer. En effet, personne ne doute que le prince ne soit pleinement autorisé à punir ce qui est dangereux et vicieux, et à récompenser ce qui est bon et vertueux. S'il peut et doit punir ceux qui font du tort à une seule personne, il a sans doute encore

plus de droit de punir ceux qui font du mal à toute une société, en niant publiquement les articles fondamentaux de la religion. On peut regarder un tel homme comme l'ennemi de tous les autres, puisqu'il cherche à renverser les fondemens sur lesquels leur conservation et leur félicité sont principalement établies ; il pourrait ainsi être puni, par chacun, dans l'état de nature, et par conséquent, le magistrat doit avoir le même droit, étant chargé, par l'établissement de la société civile, des fonctions auxquelles chaque particulier avait droit dans la société naturelle. La religion est si nécessaire pour le soutien de la société humaine, qu'il est impossible, comme les payens l'ont reconnu aussi bien que les chrétiens, que la société subsiste, si l'on n'admet une puissance invisible qui gouverne les affaires du genre humain. La crainte et le respect que l'on a pour cet être, produit plus d'effet sur les hommes, pour les obliger à observer les devoirs dans lesquels leur félicité consiste sur la terre, que tous les supplices dont les magistrats les puissent menacer. Les Athées même n'osent le nier ; c'est pourquoi ils supposent que la religion est une invention des politiques, pour tenir plus facilement les sociétés dans la règle et les individus dans le devoir. Mais quand cela serait, les politiques n'ont-ils pas incontestablement le droit de maintenir leurs établissemens, et de traiter en ennemis ceux qui voudraient les détruire ? et ils doivent en être d'autant plus jaloux que tout établissement humain est extrêmement faible, en

comparaison des établissemens divins. La jalousie du gouvernement Vénitien en est une preuve parlante ; et la rigueur extrême avec laquelle on y punit tout ce qui peut donner la moindre atteinte au système politique, prouve assez bien la vérité de notre proposition.

Il n'y a point de politiques moins sensés que ceux qui prêtent l'oreille aux insinuations des impies ou qui les protégent, et qui ont l'imprudence de faire profession d'irréligion. Les profanes, en flattant les souverains, et en les prévenant contre toute religion, font autant de tort à leur autorité qu'à la religion même, puisqu'ils leur ôtent tout moyen de se faire obéir, excepté la force, qui même encore doit diminuer considérablement, puisque leurs principes tendent manifestement à dégager leurs sujets de toute obligation de fidélité, et du serment qu'ils leur ont prêté. D'ailleurs, un droit qui n'est établi d'une part que sur la force, et de l'autre que sur la crainte, tôt ou tard se détruit et se renverse. Si les souverains pouvaient détruire toute conscience et toute religion dans l'esprit de tous les hommes, dans la pensée d'agir ensuite avec une entière liberté, ils se verraient bientôt ensevelis eux-mêmes sous les ruines de la religion. La conscience et la religion engagent tous les sujets, 1°. à exécuter les ordres légitimes du souverain, ou à obéir à la puissance législative, lors même que les lois sont opposées à leurs intérêts particuliers. 2°. A ne pas résister à cette même puissance par la force, comme S.-Paul l'ordonne. *Rom.*

XII, verset 12. La religion est plus forte encore pour défendre les lois que le glaive qui leur a été remis. Ils doivent donc s'opposer à tous ceux qui viennent leur ôter ce puissant motif à l'obéissance ; et ils doivent les punir non comme incrédules, car ce n'est pas à eux à prescrire les opinions des hommes, mais à celui qui seul est le scrutateur des cœurs ; mais ils doivent les punir, comme insociables. Ils ne sont pas placés sur le trône pour être théologiens, mais pour veiller à l'ordre et au bonheur de la société. César plaidant pour Catilina, tâchait d'établir le dogme de la mortalité de l'ame ; Caton et Ciceron pour le réfuter, ne s'amusèrent point à philosopher ; ils se contentèrent de montrer que César parlait en mauvais citoyen, et avançait une doctrine pernicieuse à l'Etat. Voilà de quoi devait juger le sénat de Rome, et non d'une question de théologie.]

CHAPITRE IV.

De l'état de l'homme, par rapport à lui-même, et des devoirs que la loi naturelle lui impose à cet égard.

§. I. Après avoir parlé de la religion, il est naturel d'examiner à présent les devoirs de l'homme, par rapport à lui-même. Ces devoirs sont très-importants, non-seulement par rapport à l'homme lui-même, mais encore par rapport à

la religion et à la société. Car, comme nous naissons tous dans la faiblesse et dans l'ignorance, et sujets aux préjugés et aux passions, ce n'est que par une étude sérieuse et une application constante et soutenue, que nous pouvons remédier à ces inconvéniens, et nous procurer un état heureux et tranquille. D'ailleurs, plus l'homme prend soin de perfectionner ses talens et ses facultés, et plus aussi il est en état de s'acquitter de ce qu'il doit à Dieu et aux autres hommes.

§. II. Mais quel est le principe au moyen duquel l'homme peut connaître les devoirs qui le concernent? Je réponds, que nous avons déjà établi ce principe, savoir, un amour de soi-même, raisonnable, et éclairé (1). On peut donc dire, en général, que l'homme est obligé de travailler à sa conservation et à sa perfection, pour acquérir tout le bonheur dont il est capable; de telle sorte néanmoins qu'il ménage l'amour de soi-même, conformément à son état, c'est-à-dire, sans blesser les lois de la religion, ni celles de la sociabilité.

§. III. Que ce soit là le principe d'où découlent les devoirs de l'homme par rapport à lui-même, c'est ce qui résulte de la nature même de l'homme, de sa constitution et de l'état dans lequel Dieu l'a mis. Car que veut dire cet amour de soi-même naturellement gravé dans le cœur de tous les hommes? Que signifie ce désir invin-

---

(1) *Voyez* la Ire. partie, chap. V, §. IV et suiv.

cible pour le bonheur ? Pourquoi sommes-nous entraînés d'une manière irrésistible vers tout ce qui nous paraît bon et avantageux ? D'où vient au contraire, cette aversion insurmontable pour tout ce qui peut nous causer du mal et nous détruire ? Ne sont-ce pas là des preuves démonstratives que la volonté de Dieu est que l'homme travaille à se rendre véritablement heureux ?

Mais d'un autre côté, l'état où l'homme se trouve, soit par rapport aux autres hommes, soit par rapport à Dieu, nous fait comprendre assez que l'homme doit apporter dans la recherche de son bonheur, les modifications et les ménagemens que demandent la religion et la société.

[23. La raison sans culture, ou étouffée par les préjugés, se trouve souvent en conflit avec les devoirs de l'homme, et plus souvent encore ce qu'il se doit à soi-même l'emporte sur ce qu'il doit à la religion et à la sociabilité ; mais l'homme éclairé et qui consulte ses lumières, s'aperçoit d'abord que le conflit de ses différents devoirs n'est jamais réel ; et qu'il est même contradictoire de chercher le vrai bonheur, sans se mettre en peine de ce qui est dû à Dieu, et aux autres hommes.]

§. IV. La première conséquence qui résulte de ce principe, c'est que l'homme doit travailler à sa conservation, et éviter, au contraire, tout ce qui peut y être opposé. Ce devoir est sans doute le premier en ordre ; car ce serait fort inutilement qu'on lui prescrirait d'autres de-

voirs, s'il n'avait pas préalablement pourvu à sa conservation.

[24. Ce premier devoir, découle directement et précisément de l'idée que nous avons de Dieu qui, comme auteur de la loi naturelle, a droit d'exiger l'observation de ce devoir, et d'en punir la violation. Ainsi, l'homme doit se conserver, parce qu'il est serviteur de Dieu et membre de la société humaine, à laquelle Dieu veut que chacun tâche de se rendre utile. Et s'il manque à cette double obligation, il peut en être puni par le législateur suprême, avec autant de justice, qu'un domestique est châtié par son maître, et un citoyen par son souverain, lorsqu'ils se mettent hors d'état de vaquer au travail et aux emplois dont ils sont chargés.

Mais il se présente ici naturellement une difficulté à résoudre. On demande si l'on n'est porté à se conserver que par cet instinct naturel qui nous est commun avec les bêtes, ou s'il y a de plus quelque obligation de la loi naturelle? Il semble que l'instinct animal seul peut nous engager à notre conservation. Puisque toute obligation, supposant deux personnes distinctes, dont l'une est tenue à quelque chose envers l'autre, on ne voit pas de quelle force, peut être une loi qui se termine uniquement à nous-mêmes; puisque nous pouvons, dès que nous le voulons, nous dispenser de l'engagement où elle nous met, et qu'en y manquant, on ne fait du tort à qui que ce soit. Il semble d'autre côté, que ce soit une chose fort superflue, de prescrire par une loi,

le soin et la conservation de nous-même, à quoi un amour-propre, également tendre et empressé, nous porte d'une manière invincible, en sorte que quand même on le voudrait, on ne pourrait que très-difficilement, se résoudre à faire le contraire.

Le développement que nous avons donné de ce mot vide de sens *instinct*, dans la seconde partie (1), fait voir que cette difficulté n'en est une, que dans l'esprit de ceux qui attachent à ce terme, une idée différente de celle qu'ils attachent au terme de connaissance. Nous avons fait voir que ce qu'on appelle instinct, n'est autre chose qu'une habitude contractée de bonne heure et dans des circonstances où le bien et le mal frappent avec tout l'éclat de l'évidence. Ainsi l'obligation de se conserver aussi bien que celle de se perfectionner soi-même vient directement de cet amour-propre éclairé dont nous avons fait un des trois principes fondamentaux de nos devoirs (*Ire. partie, chap. V.*). Cet amour de nous-mêmes nous guide, suivant que les cas sont plus ou moins compliqués, tantôt par ce qu'on appelle instinct, ou pour mieux dire, par l'habitude, tantôt par une raison éclairée, mais toujours à l'aide de l'entendement, conduit dans l'enfance par de simples sensations physiques agréables ou désagréables, mais toujours assez sûres pour cet âge; dans un âge plus avancé par

(1) Chap. III, note 10.

la raison, lorsque nos besoins nous demandent quelque chose au-delà des simples sensations.

Ajoutons encore, que nous tenons l'existence d'un Créateur tout-puissant et tout bon, qui nous a mis au monde pour le servir et pour le glorifier, en cultivant les talens dont il nous a ornés; et que d'ailleurs, les lois de la sociabilité, à laquelle nous sommes destinés et soumis ne sauraient être bien pratiquées, si chacun ne travaille de toutes ses forces à se conserver et à se perfectionner; n'étant pas possible de concevoir que la société humaine puisse subsister, pendant qu'on regardera comme une chose indifférente, la conservation des particuliers qui la composent; il est clair que si, en négligeant entièrement le soin de soi même, on ne se fait aucun tort, on en fait au genre humain, et en quelque manière au Créateur même. « Fais en sorte que toutes tes » actions tendent à la conservation de toi-» même; » c'est le cri de la nature.]

§. V. Il suit de là, qu'il faut entretenir et augmenter autant qu'il est possible les forces naturelles du corps, par des aliments et des exercices convenables, et ne pas les ruiner par les excès du manger et du boire, par des travaux hors de saison, ou par quelque autre sorte d'intempérance.

[25. « Ce qui soutient le corps soutient aussi » l'ame, » suivant l'expression de Pline (1); et

(1) Corpori vaco, cujus fulturis animus sustinetur. Epist. lib. I, epist. IX.

quand le corps est mal disposé, l'ame qui en dépend nécessairement dans toutes ses opérations pendant qu'elle lui est unie, ne saurait rien produire d'excellent. On dit que le Roi Pyrrhus, en offrant tous les jours quelque sacrifice aux dieux, ne leur demandait autre chose que la santé, comme renfermant, à son avis, tous les autres biens.

La loi de la conservation du corps s'étend, non-seulement à tout ce qui peut altérer la santé, mais encore à ce qui peut choquer la bienséance et l'honnêteté. Les vertus résident dans la partie la plus secrète de notre ame; mais leurs effets doivent se manister sur l'homme entier. Il faut que tous ses dehors annoncent que son corps est le domicile d'un être ami de l'ordre et des convenances. La figure humaine est susceptible d'une décence que nous ne remarquons point dans les autres animaux : c'est une certaine régularité d'actions et de mouvemens, un air répandu sur toute la personne, que nous nommons la pudeur, la modestie, la décence, l'affabilité, la gravité, la noblesse, la dignité, la majesté, la grace. Tous ces noms ne sont pas des noms d'objets chimériques: ils ont été imaginés pour exprimer des impressions réelles et sensibles, et pour les distinguer d'autres impressions contraires, que nous nommons l'effronterie, l'impudence, l'audace, la rudesse, l'air farouche, bas, ignoble, l'étourderie, la légèreté, l'impolitesse, la grossièreté, l'indécence, la mal-propreté, la mauvaise grace. Nous regardons toutes ces dernières qualités

comme mauvaises, et celles qui leur sont opposées comme bonnes; celles-ci nous annoncent des vertus, et celles-là des vices. Les unes sont assorties à la nature de l'homme, et les autres le défigurent. Le cœur peut y avoir plus ou moins de part, mais jamais elles ne sont sans négligence, et c'est toujours un grand mal de les laisser dégénérer en habitudes; car elles font prendre souvent des gens pour ce qu'ils ne sont pas, et ces jugemens de prévention sont toujours à craindre. Elles rendent le commerce pénible et désagréable; elles préviennent, elles scandalisent, elles offensent, elles rebutent.

Les Cyniques, par un juste mépris des bienséances portées trop loin et affectées, en étaient venus jusqu'à méconnaître les bienséances même de la nature. On outre les maximes les plus sages, quand on en fait l'application par humeur ou par caprice plutôt que par raison. C'est ainsi que certains hommes choqués des soins idolâtres que d'autres ont de leurs corps, vont jusqu'à se faire une espèce de mérite des mal-propretés les plus dégoutantes. Ils n'aperçoivent point le milieu, qu'une modération réfléchie doit fixer entre deux excès également vicieux. Il y a donc pour le corps, une décence naturelle qu'il faut lui conserver. Il n'est pas moins contraire à la raison de mettre de la crasse sur son visage, que d'y mettre du fard. La vertu n'ordonne pas plus les saletés, qu'elle ne défend de cracher et de se moucher. La plus grande grace que nous pourrions faire à celui qui coucherait au milieu de ses ordures,

serait de le regarder comme une personne dont l'imagination est blessée. Mettre une partie de son mérite dans un extérieur mal-propre, c'est prétendre nous payer d'une monnaie qui ne porte point l'image du prince.]

§. VI. Ensuite, comme l'ame est sans contredit la partie de l'homme la plus noble et la plus excellente, il est bien évident que, toutes choses d'ailleurs égales, le soin de l'ame doit l'emporter sur celui du corps. C'est là un second devoir général de l'homme par rapport à lui-même.

§. VII. Ce soin de l'ame, ou la culture de la raison, est pour l'homme de la dernière importance ; car l'homme ne peut se promettre un véritable bonheur que par le moyen de la raison, et la raison ne peut le conduire à ce but qu'autant qu'il prend soin de cultiver et de perfectionner ses facultés.

§. VIII. Mais en quoi consistent le soin de l'ame, et la culture de la raison ? Je réponds que ce soin consiste en général à former l'esprit et le cœur. Former son esprit, c'est se faire des idées droites des choses, et principalement de nos devoirs. Former son cœur, c'est bien régler les mouvemens de sa volonté, en conformer ses actions à la droite raison. En un mot la perfection de la raison consiste en deux habitudes, la sagesse et la vertu.

§. IX. La sagesse est cette habitude qui forme la raison à une attention suivie, à un discernement solide, et à un raisonnement juste; par

où l'ame se trouve en état d'acquérir, et acquiert en effet la connaissance des choses, surtout de celles qui intéressent ses devoirs et son bonheur. La vertu est cette habitude qui augmente, qui perfectionne la liberté; cette force de l'ame, au moyen de laquelle l'homme se trouve en état de suivre avec facilité les conseils de la sagesse, c'est-à-dire, d'une raison éclairée, et de résister avec efficace à tout ce qui pourrait le déterminer au contraire.

§. X. Or il, est aisé de prouver qu'il n'y a que ces deux habitudes qui puissent perfectionner la raison. En effet, la fin de la raison étant de nous conduire au bonheur, d'un côté, par la connaissance des vrais biens, et de l'autre, par une conduite et une suite d'actions dirigées sur cette connaissance, ce n'est que par l'entendement et par la volonté qu'elle peut satisfaire à cette double fin. Mais la sagesse ne laisse rien à désirer pour la perfection de l'entendement, et il est bien évident qu'un homme attentif et capable de bien raisonner, est en état d'acquérir les connaissances les plus utiles, et que jamais il ne s'écartera de la vérité. De même, on peut dire que la vertu fait toute la perfection de la volonté, puisqu'elle donne à l'ame la force qui lui est nécessaire pour se déterminer constamment à suivre les conseils d'une raison éclairée.

[26. L'on voit par ces définitions que la sagesse, dans ce sens, n'est autre chose que l'entendement éclairé, et la vertu, que la volonté perfectionnée. Par la sagesse, l'homme se rend

attentif à ses véritables et solides intérêts, il les démêle d'avec ce qui n'en a que l'apparence, il choisit bien, et il se soutient dans des choix éclairés. La vertu va plus loin : elle a à cœur le bien de la société : elle lui sacrifie dans le besoin ses propres avantages ; elle sent la beauté et le prix de ce sacrifice, et elle ne balance point de le faire, quand il le faut.]

§. XI. Pour dire quelque chose de plus particulier sur ce qui peut former l'homme à la sagesse et à la vertu, et le conduire ensuite au bonheur, il faut remarquer qu'il y a plusieurs connaissances qui peuvent beaucoup y contribuer.

1°. Et premièrement tous les hommes doivent graver profondément dans leur cœur l'idée de Dieu, et les sentimens de la religion. Car, quel est le moyen que l'homme puisse employer pour se procurer un véritable bonheur, s'il ne connait pas l'être duquel il dépend, et s'il n'est point instruit de sa volonté?

[27. D'ailleurs, le véritable bonheur sans l'idée de Dieu est une contradiction. L'homme, loin de pouvoir se procurer par lui-même son bonheur, ne peut qu'être misérable, imparfait, faible et borné, agité par mille désirs bien au-dessus de son pouvoir, comment pourrait-il se flatter d'être heureux sans le secours d'un être tout sage pour éclairer notre esprit, tout puissant pour notre faiblesse, et infiniment parfait pour suppléer à nos imperfections? Si cet être n'existait pas, l'homme serait le plus malheureux de toutes les créatures qui existent sur la

terre: car il porte avec soi les causes de sa misère, ce qu'on ne voit pas dans les autres animaux, sans cependant qu'ils aient ce penchant irrésistible au bonheur.]

2°. Après cela, chacun doit travailler à se faire une juste idée de soi-même, et de son état.

[28. Idée que les Anciens regardaient comme fondamentale dans la recherche de la vraie sagesse. Ils en faisaient tant de cas, qu'on avait gravé en caractères d'or sur la porte du temple de Delphes, cette sentence, *connais-toi toi-même*. Or, selon la remarque judicieuse d'un ancien, « ce précepte d'Apollon ne prescrivait » pas à chacun de connaître ses membres, sa » taille, ou sa figure : car nos corps ne sont pas » proprement ce que nous appelons Nous. » *Connais-toi toi-même*, voulait donc dire : » apprends à bien connaître ton ame. En effet, » le corps n'est que le vase de l'ame, ou ce » qui lui sert de logis. Et il n'y a que ce que » l'ame fait qui puisse être regardé comme fait » par nous (1). »

Cette connaissance de soi-même bien entendue, mène l'homme à la découverte de son origine, et en même-temps du rôle, pour ainsi-dire, dont il est chargé dans ce monde par une suite nécessaire de sa condition naturelle. Car il apprend par là, qu'il n'existe pas de lui-même, et qu'il doit sa vie à un principe plus

(1) Cic. Tuscul., lib. I, cap. XXII.

relevé : qu'il est orné de facultés plus nobles que celles des bêtes ; qu'il n'est pas seul ici bas, qu'il n'est pas né pour lui seul, qu'il fait partie du genre humain, envers qui il doit pratiquer les lois de la sociabilité. Or ce sont là les sources d'où découlent manifestement tous les devoirs de l'homme. Voici là-dessus de belles paroles d'un ancien poète. « Apprenez, mortels,
» apprenez donc de bonne heure à vous con-
» naître, et à raisonner sur les choses ; appre-
» nez ce que c'est que l'homme, pourquoi il est
» au monde, quel ordre il doit garder en tout :
» avec quelles précautions il faut éviter les
» écueils et les dangers dans le cours de la vie !
» par où il faut commencer, jusqu'où l'on doit
» aller, avec quelle modération l'on doit cher-
» cher les richesses ; à quoi nous devons borner
» nos désirs ; quel usage on doit faire de l'argent,
» ce qu'on en doit employer pour ses proches et
» pour sa patrie. Concevez bien ce que le ciel
» a voulu que vous fussiez en ce monde, et le
» rang que vous y tenez (1). »

La connaissance de soi-même renferme aussi l'examen de nos forces et de leur étendue. Et c'est le sens que Socrate donnait à l'inscription du temple de Delphes, comme nous l'apprend Xénophon (2). A quoi il faut ajouter la considération des suites des actions humaines, comme

(1) Persii, sat. III, vers. 66 et suiv.
(2) Memorrab., lib. IV, cap. II, §. 24.

aussi du rapport que les choses extérieures ont avec nous, et de l'usage que nous en pouvons faire.]

§. XII. Cette connaissance de soi-même fournit à l'homme plusieurs réflexions importantes pour son bonheur. La première, que puisque Dieu nous a enrichis de nobles facultés pour nous servir de principe et de règle, nous ne devons point agir à l'étourdie; mais au contraire nous proposer toujours un but déterminé, possible, et honnête, et prendre ensuite les mesures les plus convenables pour y parvenir.

29. D'où il s'ensuit que l'homme doit se proposer une fin conforme à sa nature (1); diriger convenablement à cette fin principale et ses propres actions et les autres moyens qui y conduisent; ne point penser de mettre en usage les moyens, avant que d'avoir déterminé positivement la fin que l'on se propose; et n'aspirer jamais à une fin, sans être pourvu des moyens nécessaires pour y parvenir.

De plus, le vrai et le droit étant constamment uniformes, nous sommes engagés à former nos jugemens de telle manière, que nous ne jugions pas différemment des mêmes choses; et qu'après avoir une fois bien jugé, nous ne nous démentions jamais. L'usage de cette règle regarde principalement les différentes manières dont on juge d'une même chose, selon qu'il s'agit de nous ou des autres, de nos amis ou de ceux qui ne le sont pas,

(1) C'est le fameux principe de la morale des Stoïciens : *Qu'il faut vivre conformément à la nature.*

selon que nous sommes animés de quelque passion, ou que notre cœur est tranquille. C'est le reproche qu'Isocrate fait avec beaucoup de vivacité aux Athéniens, au sujet de l'empire de la mer, dont ils voulaient s'emparer, pendant qu'ils le regardaieut comme également nuisible et tyrannique dans les autres : c'est, dit-il, agir honteusement contre une des maximes les plus claires du bon sens, qui veut qu'en tout et partout on juge uniformément des mêmes actions (1). Quoique toute sorte de personnes pèchent contre cette règle, les grands sont le plus sujets à la violer envers leurs inférieurs, en les traitant comme s'ils étaient eux-mêmes dispensés à leur égard, des lois les plus communes de la justice et de l'équité.

Une autre conséquence qu'il faut tirer de là, c'est que notre volonté et nos désirs ne doivent ni anticiper le jugement droit de notre esprit, ni s'opposer à ses décisions. Cicéron l'a très-bien remarqué : « Il faut soumettre les désirs à la raison, » en sorte qu'ils ne la préviennent point, et » qu'aucune paresse ou lâcheté ne les empêche » de la suivre. Ils doivent aussi être tranquilles » et n'exciter aucun trouble dans l'esprit. De-là » résulte tout ce qu'on appelle *égalité* et *modé-* » *ration* (2). »]

§. XIII. La seconde chose que nous apprend la connaissance de nous-mêmes, c'est que nos

(1) Orat. *de Pace*.
(2) De Offic., lib. I, cap. XXIX.

facultés, quoique considérables et excellentes, sont pourtant bornées, et qu'elles ne sauraient atteindre à tout. De-là cette sage maxime ; que nous ne devons pas, sur des espérances vaines et chimériques, et par d'inutiles efforts, consumer nos forces dans la recherche des choses qui sont au-dessus de nous, et auxquelles nous ne saurions parvenir. Au contraire, nous devons employer toute notre activité dans les choses qui dépendent de nous, c'est-à-dire, dans le bon usage de nos facultés et de notre raison. C'est en cela que consiste le vrai mérite.

[30. Pour développer plus clairement cette excellente maxime, nous remarquerons qu'il y a dans l'univers une infinité de choses qui ne dépendent point de nous, ou aux effets desquelles nous ne saurions en aucune sorte résister. Il y en a d'autres qui ne sont pas à la vérité entièrement au-dessus de nos forces, mais dont l'exécution peut être empêchée par quelque cause plus puissante. D'autres enfin, ne cèdent à nos efforts que quand elles sont aidées et soutenues par l'adresse. A cela se rapporte la célèbre distinction des Stoïciens, en *choses qui dépendent de nous, et en choses qui n'en dépendent point.*

Ce qui dépend le plus de nous, c'est notre volonté ou notre *libre arbitre*, surtout en ce qui concerne la production des actions propres à un animal raisonnable. Car, quoique l'exercice de cette faculté rencontre souvent dans ses actes quelque résistance, et que ces obstacles fassent pencher la balance d'un ou d'autre côté, il n'y a

rien pourtant qui nous touche de plus près et qui soit plus inséparablement attaché à nous, ni dont l'effet puisse être moins suspendu par un pouvoir extérieur, et par conséquent dont les mouvemens nous appartiennent et puissent nous être imputés d'une façon plus particulière. Chacun donc, doit travailler principalement à prévenir et à corriger tout ce qui peut gêner le moins du monde les déterminations de sa volonté; et en général à user de toutes ses facultés et de toutes ses forces d'une manière conforme aux maximes de la droite raison ; en sorte qu'il ait du moins une volonté constante et perpétuelle de faire toujours, autant qu'il dépend de lui, tout ce qui est convenable à ses vues légitimes et à ses obligations.

Pour les choses qui sont hors de nous, avant que de rien entreprendre à leur égard, il faut bien examiner si elles sont proportionnées à nos forces, si elles contribuent à l'acquisition de quelque fin légitime, et si elles valent la peine qu'elles nous donneront.

Mais après avoir fait ce qui dépendait de nous; il faut abandonner le reste à la Providence, se préparer, autant qu'il est possible, à recevoir tranquillement ce qui arrivera; ne s'inquiéter des maux qui sont arrivés ou qui peuvent arriver, sans qu'il y ait de notre faute. Par cette résignation, nous nous épargnerons une grande partie des chagrins qui suivent ordinairement les mouvemens impétueux de douleur, de colère

ou de crainte, et les vaines espérances qui engagent dans des projets téméraires et chimériques.

De-là, il suit encore, que par les seules lumières de la raison, on ne saurait se promettre, en ce monde, d'autre félicité, que celle qui naît du droit usage de nos facultés, aidée des secours ordinaires de la Providence.

A la vérité, dans toutes les choses où la prévoyance humaine peut influer, il ne faut point abandonner l'événement au caprice du hasard; mais aussi après avoir fait tout ce qui dépendait de nous, il faut à l'avance prendre son parti en se consolant des accidents imprévus qui peuvent arriver, et dont on n'est point responsable. Si, d'un côté, l'on peut appliquer à toutes les personnes sages et avisées ce qu'on a dit autrefois des généraux d'armée : *il leur sied mal de dire, je n'y avais pas pensé*; de l'autre, il ne faut pas juger les actions par l'événement, ainsi que font les Mahométans, qui regardent communément les heureux succès, comme une marque infaillible de la bonté d'une cause, et comme une approbation tacite du ciel. C'est là une pensée qui doit être mise au rang des sottes erreurs du vulgaire; car comme le dit très-bien un ancien poète : « Tel » est parvenu au diadême qui ne méritait pas » moins le gibet que celui qui y a été mis en effet. » Tant il est vrai qu'un même crime peut avoir » des suites bien différentes. »

Il est d'un homme sage de voir non-seulement ce qu'il a devant les yeux, mais encore de prévoir de loin ce qui doit arriver; et lorsqu'après

un examen on a pris une ferme résolution d'exécuter un projet, il doit persister de toutes ses forces, sans se laisser détourner ni par la crainte de quelque petit mal imprévu, ni par les attraits d'un plaisir présent. Mais d'un autre côté, il faudrait être bien insensé pour se roidir en vain contre le torrent, et pour ne pas s'accommoder aux choses, comme dit Epictète, lorsqu'elles ne veulent pas s'accommoder à nous.

Enfin, comme la prévoyance humaine est fort bornée, et qu'il ne dépend pas de nous de diriger l'avenir, il ne faut ni se reposer avec trop de sécurité sur le présent, ni anticiper l'avenir par des inquiétudes et des craintes superflues. Par la même raison, on doit éviter également de s'énorgueillir dans les bons succès, et de perdre courage dans les mauvais.

Æquam memento rebus in arduis
Servare mentem : non secus in bonis
Ab insolenti temperatam
Lætitia. HORAT. Lib. II, Od. III.]

§. XIV. Enfin la connaissance de nous mêmes et de notre état, nous apprend encore, qu'étant nés membres de la société, le moyen le plus sûr de nous rendre heureux c'est de travailler au bonheur des autres.

[31. Si les fondateurs des sociétés et les princes avaient été pénétrés de cette vérité importante, les lois et les coutumes seraient à peu près uniformes par tout. Mais, nous courons encore après ce bonheur qui nous fuit, parce que chacun d'eux

l'a placé suivant ce que lui dictait son humeur et ses inclinations; différences qui ont dû se manifester dans leurs institutions que l'on voit aussi variées que leurs caprices. C'est donc avec raison qu'on accuse les législateurs d'être cause du peu de concert qui règne entre les hommes, non-seulement, parce qu'ils ont mis l'intérêt général en opposition avec l'intérêt particulier, mais surtout, pour n'avoir pas assez appris aux hommes que c'est dans le bonheur général uniquement que chaque particulier doit puiser le sien. Lycurgue, en se traçant une route particulière, avait bien approché du point de perfection à cet égard, car d'ailleurs son plan de législation avait des défauts essentiels. Il est certain que le bonheur des parties est celui du tout : or les individus de la société ne sauraient le trouver et l'obtenir sans travailler à celui de la société dont ils sont membres. Le bonheur particulier est le bonheur de ces esprits bornés qui s'imaginent être en sûreté dans une incendie tandis que la maison de leur voisin brûle.]

3°. Une troisième chose absolument nécessaire pour la perfection de notre ame et de notre bonheur, c'est de connaître le juste prix des choses, qui excitent ordinairement nos désirs. Car, c'est de-là que dépend le degré plus ou moins grand d'empressement avec lequel nous pouvons les rechercher.

[32. J'avoue que cette tâche est difficile, et même prise dans toute son étendue, elle est au-dessus des forces humaines. Donner le juste prix

aux choses, c'est connaître à fond leur nature, leurs rapports entre elles, et relativement à notre bonheur; or, je dis que cette connaissance est au-dessus de nos facultés. Cependant, il faut tâcher de s'approcher autant qu'il est possible, et à l'aide d'une culture assidue de notre esprit d'en acquérir une partie, si on ne peut l'obtenir en entier.

Gardons-nous bien de conclure de cette difficulté, à l'inutilité des efforts que nous faisons pour connaître le juste prix des choses, au moins de celles qui intéressent principalement notre véritable bonheur. Car par cette façon de raisonner on prouverait également l'inutilité de toutes les sciences, dont les connaissances certaines, si on en excepte les mathématiques pures, et quelques-unes des mixtes, sont en très-petit nombre. C'est un principe assuré que sans la connaissance du vrai et du faux, du bien et du mal, l'homme ne saurait parvenir au bonheur, et que la juste appréciation du mérite des objets constitue la perfection de notre entendement : tous les hommes donc, par le droit naturel, sont obligés de faire tous leurs efforts, pour parvenir à la connaissance des choses qui tiennent essentiellement à leur bonheur, pour assigner à chaque chose son juste prix moral. On voit par-là, la nécessité d'une bonne éducation, et combien il importe de cultiver de bonne heure l'esprit et le cœur, de peur que les passions ne soient un obstacle à cette connaissance si importante pour le bonheur de l'homme.

Ces choses qui entraînent les décisions de notre ame et qui la déterminent aux actions morales, sont principalement :

L'*estime* ou la *gloire*, les *richesses*, et les *plaisirs ;* ces choses sont sans doute nécessaires au bonheur de l'homme, mais il doit apporter plusieurs ménagemens à leur recherche.]

§. XV. L'estime n'est autre chose que la bonne opinion que les autres hommes ont de nous, et la haute idée qu'ils se font de notre mérite. Il y en a de deux sortes ; savoir : une estime simple et commune, et une estime de distinction, qui s'appelle *honneur* ou *gloire*. L'estime simple ou commune consiste dans la réputation d'honnête homme. Il ne faut donc rien négliger pour l'acquérir et pour la conserver ; et comme elle est la suite et la récompense de la vertu, ne la pas rechercher, ce serait mépriser la vertu même.

[33. Mépriser la gloire, dit Tacite, c'est mépriser les vertus qui y mènent : *Contemptâ famâ, virtutes contemnuntur.* Mais le vrai moyen de mériter et de conserver l'estime simple des autres, c'est d'être réellement estimable, et non pas de se couvrir du masque de la probité, qui ne manque guère de tomber tôt ou tard ; mais si malgré ses soins vertueux on ne peut imposer silence à la calomnie, on doit se consoler par le témoignage de sa conscience. *Voyez* ce que nous dirons sur le droit des hommes à l'estime simple dans le chap. II de la IVe. partie.]

§. XVI. Pour la gloire, elle consiste dans l'opinion distinguée que les autres hommes con-

çoivent de nous, en conséquence de nos belles actions, c'est-à-dire, qui apportent à la société quelque avantage très-considérable.

[34. Telles sont les vertus éminentes, les talens supérieurs, le génie tourné aux grandes et belles choses, la droiture et la solidité du jugement propre à manier les grandes affaires, la supériorité dans les sciences et les arts utiles, la production des ouvrages finis, les découvertes importantes, la force, l'adresse et la beauté du corps, en tant que ces dons de la nature sont accompagnés d'une belle ame ; les biens de la fortune, en tant que leur acquisition a été l'effet du travail ou de l'industrie de celui qui les possède, et qu'ils lui ont fourni le moyen de faire des choses dignes de louange, etc. Il n'y a que les actions de cette nature qui produisent par elles-mêmes le plus avantageusement l'estime de distinction, parce qu'elles supposent un mérite réel, et qu'elles prouvent qu'on a rapporté ses talens à leur fin légitime. L'honneur, disait Aristote, est un témoignage d'estime qu'on rend à ceux qui sont bienfaisants ; et quoi qu'il fût juste de ne porter de l'honneur qu'à ces sortes de gens, on ne laisse pas d'honorer encore ceux qui sont en puissance de les imiter.]

§. XVII. La véritable gloire est toujours accompagnée de modestie et d'humanité. Et comme le seul moyen de l'acquérir, est de procurer aux hommes quelque bien considérable, le seul moyen de la conserver sans tache, est de ne s'en servir que pour faire du bien. Enfin il faut remarquer

que le sentiment qui nous porte à rechercher l'estime et la considération des autres hommes, est également naturel et raisonnable. L'homme est né pour la gloire : c'est là le principe naturel de la vertu, et il n'y a que les ames stupides ou abruties qui soient insensibles à ce noble motif.

[35. Il faut remarquer, que celui qui mérite l'estime simple, y a un droit parfait, comme nous verrons dans le chap. II de la IIIe. partie, tandis que toutes les qualités qui sont de légitimes fondemens de l'estime de distinction, ne produisent par elles-mêmes qu'un droit imparfait, c'est-à-dire, une simple aptitude à recevoir des marques de respect extérieur; de sorte que, si on les refuse à ceux qui le méritent le mieux, on ne leur fait par là aucun tort proprement dit; c'est seulement, leur manquer en ne leur accordant pas ce qu'ils n'ont pas droit d'exiger à rigueur, mais qu'ils pouvaient sans blesser la modestie attendre de leurs égaux. En effet, comme les hommes sont naturellement égaux dans l'état de nature, aucun d'eux ne peut exiger des autres, de plein droit, de l'honneur et du respect. L'honneur que l'on rend à quelqu'un, consiste, à lui reconnaître des qualités qui le mettent au-dessus de nous, et à s'abaisser volontairement devant lui : or, il serait absurde d'attribuer à ces qualités le droit d'imposer par elles-mêmes une obligation parfaite qui autorisât ceux en qui ces qualités se trouvent, à se faire rendre par force les respects qu'ils méritent réellement. C'est par ce fondement de la liberté naturelle à cet égard, que les Scythes répon-

dirent autrefois à Alexandre : « N'est-il pas permis à ceux qui vivent dans les bois, d'ignorer » qui tu es, et d'où tu viens? Nous ne voulons ni » obéir ni commander à personne. » Quint.-Curt. lib. VII, cap. VIII. Aussi le sage met au rang des sottes opinions du vulgaire d'estimer les hommes par la noblesse, les biens, les dignités, les honneurs, en un mot par toutes les choses qui n'ont qu'un merveilleux éblouissant. C'est le sage qui découvre les taches de ces corps lumineux en apparence, et voit que ce qu'on appelle leur lumière n'est rien qu'un éclat réfléchi, superficiel et passager. Les philosophes ont usé de leurs droits, et parlé de la gloire en maîtres ; ils nous ont enseigné que la véritable gloire doit être réservée aux coopérateurs du bien public ; et non-seulement les talens, mais les vertus elles-mêmes n'ont droit d'y aspirer qu'à ce titre.

L'action de Virginius immolant sa fille, est aussi forte et plus pure que celle de Brutus condamnant son fils : cependant la dernière est glorieuse, la première ne l'est pas. Pourquoi ? Virginius ne sauvait que l'honneur des siens, Brutus sauvait l'honneur des lois et de la patrie. Il y avait peut-être bien de l'orgueil dans l'action de Brutus; peut-être n'y avait-il que de l'orgueil : il n'y avait donc dans celle de Virginius que de l'honnêteté et du courage : mais celui-ci faisait tout pour sa famille, et celui-là faisait tout, ou semblait faire tout pour Rome ; et Rome qui n'a regardé l'action de Virginius que comme celle d'un honnête homme et d'un bon père, a

consacré l'action de Brutus comme celle d'un héros. Rien n'est plus juste que ce retour. Les grands sacrifices de l'intérêt personnel au bien public, demandent un effort qui élève au-dessus de lui-même; et la gloire est le seul prix qui soit digne d'y être attaché. Qu'offrir à celui qui immole sa vie, comme Decius; son honneur comme Fabius; son ressentiment comme Camille; ses enfants comme Brutus et Manlius? La vertu qui se suffit, est une vertu plus qu'humaine; il n'est donc ni prudent, ni juste d'exiger que la vertu se suffise. Sa récompense doit être proportionnée au bien qu'elle opère, au sacrifice qu'il lui en coûte, aux talens personnels qui la secondent; ou si les talens personnels lui manquent, au choix des talens étrangers, qu'elle appelle à son secours, car ce choix, surtout dans un homme public, renferme en lui tous les talens.]

§. XVIII. A l'égard des richesses, voici les conseils que la raison nous présente. 1°. Comme elles sont nécessaires à l'homme, il peut travailler à se les procurer, s'il en manque. 2°. Il ne doit le faire que par des moyens honnêtes et vertueux. 3°. Il faut proportionner la recherche des richesses aux besoins de la nature, et aux règles de la modération, conformément à son état. 4°. Il faut se servir des richesses, comme de secours utiles et pour nous-mêmes et pour les autres, et éviter également la prodigalité qui les dissipe sans nécessité, et l'avarice qui en rend la possession inutile.

[36. Développons ces maximes, et rappor-

tons pour cela un passage admirable de Sénéque. Je doute fort qu'il y ait beaucoup de riches qui puissent le lire sans trouble, sans émotion, et s'il faut tout dire, sans remords. Nous y voyons à quelles conditions ce philosophe, la plus saine philosophie morale, et si j'ose le dire, l'Evangile même permettent au sage de posseder des richesses.

« Le sage, dit-il, n'aime point les richesses » avec passion, mais il aime mieux en avoir » que de n'en avoir pas : il ne les reçoit point » dans son ame, mais dans sa maison : en un » mot, il ne se dépouille pas de celles qu'il pos- » sède, au contraire, il les conserve et il s'en » sert pour ouvrir une plus vaste carrière à sa » vertu, et la faire voir dans toute sa force. En » effet, peut-on douter qu'un homme sage n'ait » plus d'occasions et de moyens de faire con- » naître l'élévation et la grandeur de son courage » avec les richesses qu'avec la pauvreté, puisque » dans le dernier état on ne peut se montrer » vertueux que d'une seule façon, je veux dire, » en ne se laissant point abattre et absorber par » l'indigence ; au lieu que les richesses sont un » champ vaste et étendu, où l'on peut pour » ainsi dire déployer toutes ses vertus, et faire » paraître dans tout son éclat sa tempérance, sa » libéralité, son esprit d'ordre et d'économie, » et si l'on veut sa magnificence ? Cesse donc » de vouloir interdire aux philosophes l'usage des » richesses ; personne ne condamna jamais le » sage à une éternelle pauvreté ; le philosophe

» peut avoir de grandes richesses, pourvu qu'il
» ne les ait enlevées par force à qui que ce soit,
» et qu'elles ne soient point souillées et teintes
» du sang d'autrui, pourvu qu'il ne les ait ac-
» quises au préjudice de personne, qu'il ne les
» ait pas gagnées par un commerce deshonnête
» et illégitime ; en un mot, pourvu que l'usage
» qu'il en fait soit aussi pur que la source d'où
» il les a tirées, qu'il n'y ait que l'envieux seul
» qui puisse pleurer de les lui voir posséder ; il
» ne refusera pas les faveurs de la fortune, et
» n'aura pas plus de honte que d'orgueil de pos-
» séder de grands biens acquis par des moyens
» honnêtes ; que dis-je ? il aura plutôt sujet de
» se glorifier, si après avoir fait entrer chez lui
» tous les habitants de la ville, et leur avoir fait
» voir toutes ses richesses, il peut leur dire :
» *S'il se trouve quelqu'un parmi vous qui re-*
» *connaisse dans tout cela quelque chose qui*
» *soit à lui, qu'il le prenne.* O le grand homme !
» ô combien il mérite d'être riche, si les effets
» répondent aux paroles, et si après avoir parlé
» de la sorte, la somme de ses biens reste tou-
» jours la même ; je veux dire, si après avoir
» permis au peuple de fouiller dans ses coffres
» et de visiter toute sa maison, il ne se trouve
» personne qui réclame quelque chose comme
» lui appartenant : c'est alors qu'on pourra har-
» diment l'appeler riche devant tout le monde.
» Disons donc que de même que le sage ne lais-
» sera pas entrer dans sa maison un seul denier
» qu'il n'ait pas gagné légitimement, il ne refu-

» sera pas non plus les grandes richesses qui sont
» des bienfaits de la fortune et le fruit de sa
» vertu ; s'il peut être riche, il le voudra, et il
» aura des richesses, mais il les regardera comme
» des biens dont la possession est incertaine, et
» dont il peut se voir privé d'un instant à l'autre :
» il ne suffira point qu'elles puissent être à charge
» ni à lui ni aux autres ; il les donnera aux bons,
» ou à ceux qu'il pourra rendre tels, et il en
» fera une juste répartition, ayant toujours soin
» de les distribuer à ceux qui en seront les plus
» dignes, et se souvenant qu'on doit rendre
» compte tant des biens qu'on a reçus du ciel,
» que de l'emploi qu'on en a fait (1). »

Il faut l'avouer, ce passage renferme une théorie conforme à la plus saine philosophie, et Sénèque donne indirectement à tous les riches, et à ceux qui travaillent ardemment à le devenir, des préceptes de morale excellents et essentiels, dont il serait à souhaiter qu'ils ne s'écartassent jamais. Tel est par exemple ce principe : *Le sage ne laissera pas entrer dans sa maison un seul denier qu'il n'ait pas gagné légitimement.* Quelle leçon pour cette multitude de riches de patrimoine, dont les grandes villes sont surchargées ; gens oisifs, inutiles et bons uniquement pour eux-mêmes, qui parce qu'ils ne cherchent point à augmenter leur revenu, mais à en jouir dans la retraite sans nuire à personne, se croient pour

(1) *De Vita beata*, cap. XXI, XXII, XXIII.

cela de fort honnêtes gens ! Mais ils ignorent apparemment qu'il ne suffit pas qu'un homme ait hérité de ses pères de grands biens, pour qu'il soit censé les posséder légitimement et en droit d'en faire tel usage qu'il lui plaira. En effet, on ne peut nier, ce me semble, que le premier devoir que la conscience lui impose à cet égard, et celui qu'il est indispensablement obligé de remplir avant de disposer de la plus petite partie de ce bien, ne soit de faire tous ses efforts pour remonter à la source d'où ses ancêtres ont puisé leurs richesses ; et si, en suivant les différents canaux par lesquels elles ont passé pour arriver jusqu'à lui, il en découvre la source impure et corrompue, il est incontestable, qu'il ne peut s'approprier et garder ces biens sans se charger d'une partie de l'iniquité de ceux qui les lui ont laissés. Cependant, on peut dire sans craindre de passer pour un détracteur des vertus humaines, que sur vingt mille personnes riches de patrimoine, il n'y en a peut-être pas dix qui se soient jamais avisées de faire un pareil examen, et encore moins d'agir en conséquence, quoiqu'ils y soient engagés par tout ce qu'il y a de plus sacré parmi les hommes. Ils se croient même d'autant plus dispensés d'entrer dans tous ces détails, que n'ayant pas été les instrumens de leur fortune, ils ne se regardent pas comme responsables des voies obliques et des moyens injustes et criminels dont les acquéreurs peuvent s'être servis pour amasser ces biens, et en conséquence ils ne se croient nullement obligés à la restitution.

Or sans vouloir prévenir les réflexions du lecteur sur une pareille conduite, il me suffit de dire qu'elle prouve bien la vérité de cette pensée de Saint Jérôme : « Tout homme riche, dit ce Père, » est ou injuste lui-même, ou héritier de l'injus- » tice d'autrui. » *Omnis dives aut indignus est, aut hæres iniqui.*

Concluons qu'il est permis de posséder des richesses par le droit naturel ; mais lorsqu'elles sont excessives, elles sont pour les bonnes mœurs un écueil très-dangereux, où souvent vont se briser toutes les vertus qui constituent l'honnête homme. « Il est impossible (c'est-à-dire mora- » lement), disait Platon, d'être tout ensemble » fort riche et fort honnête homme (1). »

» Depuis que les richesses ont commencé à » être en honneur parmi les hommes, dit Séné- » que, et à devenir en quelque sorte la mesure » de la considération publique, le goût des choses » vraiment belles et honnêtes s'est entièrement » perdu. Nous sommes tous devenus marchands, » et tellement corrompus par l'argent, que nous » demandons, non point ce qu'est une chose en » elle-même, mais de quel rapport elle est. Se » présente-t-il une occasion d'amasser des ri- » chesses, nous sommes tour-à-tour gens de » bien ou fripons, selon que notre intérêt et les » circonstances l'exigent. Nous faisons le bien, » et nous pratiquons la justice tant que nous » espérons trouver quelque profit dans cette con-

(1) *De Leg.*, lib. V.

» duite, tout prets à prendre le parti contraire » si nous croyons gagner davantage à commettre » un crime. Enfin les mœurs se sont détériorées » au point que l'on maudit la pauvreté, qu'on » la regarde comme un deshonneur et une in- » famie, en un mot qu'elle est l'objet du mépris » des riches et de la haine des pauvres » (1).]

§. XIX. Pour ce qui est des plaisirs, il faut remarquer d'abord que le sentiment qui porte l'homme à les rechercher et à fuir la douleur, n'a par lui-même rien que de naturel et de raisonnable.

[37. En effet, nous sommes portés par une loi mécanique à embrasser le bien en général et à éviter le mal ; à préférer des sentimens agréables aux sentimens désagréables ; or, tout bien véritable produit du plaisir ou des sentimens agréables ; tout mal véritable produit de la douleur ou des sentimens désagréables. Donc c'est par la constitution de notre nature même, et par une force irrésistible que nous aimons et que nous recherchons le plaisir. Les plaisirs sont le grand ressort de la nature, et sans l'espérance du plaisir les hommes resteraient dans une parfaite inertie. Nous ne saurions trop admirer combien la nature est attentive à remplir nos désirs. Comme c'est par le seul mouvement qu'elle conduit la matière, c'est aussi uniquement par le plaisir qu'elle conduit les hommes ; elle a pris soin d'attacher de

(1) Epist. 115.

l'agrément à ce qui exerce les organes du corps sans les affaiblir, à toutes les occupations de l'esprit qui ne l'épuisent pas par une trop vive et trop longue contention, à tous les mouvemens du cœur que la haine et la contrainte n'empoisonnent pas, enfin à l'accomplissement de nos devoirs envers Dieu, envers nous-mêmes, et envers les autres hommes.]

§. XX. Mais comme la sensibilité que nous avons pour le plaisir, est, pour ainsi dire, la partie faible de l'ame, il est très-important pour le bonheur de l'homme de connaître les ménagemens qu'il y doit observer.

[38. C'est le service le plus signalé que nous puissions attendre de la sagesse que de nous apprendre à choisir, parmi cette foule de plaisirs que la bonté suprême nous offre, ceux qui sont les plus conformes à notre nature, à notre caractère, à nos circonstances, et qui sont les moins sujets aux vicissitudes et aux inconvéniens ; et de nous enseigner à distinguer les plaisirs réels, de ceux qui dépendent de l'opinion et des préjugés, et qui offusquent souvent notre jugement au point de nous engager à quitter une vraie satisfaction, pour courir après une fausse, et souvent même criminelle.]

§. XXI. Il y a donc des plaisirs innocents et permis, et des plaisirs criminels et défendus. Les premiers sont ceux qui n'ont par eux-mêmes rien d'opposé à la conservation et à la perfection de l'homme, mais qui y contribuent plutôt que d'y nuire, et dont nous pouvons jouir sans bles-

ser les droits d'autrui ; les seconds sont ceux qui nuisent à la conservation et à la perfection de l'homme plutôt que d'y contribuer, ou que nous ne pouvons nous procurer sans injustice. Les premiers sont nécessaires à l'homme pour ranimer ses forces épuisées par le travail, et ils peuvent être recherchés innocemment ; mais les derniers étant plutôt des maux que des biens, et se trouvant en opposition à nos devoirs, ne peuvent être recherchés sans crime.

§. XXII. Il faut même remarquer à l'égard des plaisirs permis, que l'on ne doit en user qu'avec une grande modération, premièrement parce que la différence des plaisirs innocents aux plaisirs criminels n'est souvent que dans le degré; secondement, parce que l'usage fréquent des plaisirs permis en eux-mêmes jette insensiblement l'ame et le corps dans une mollesse et dans un affaiblissement qui rend l'homme incapable de remplir les fonctions auxquelles il est appelé.

§. XXIII. Enfin, la manière la plus efficace de se garantir contre l'appas séduisant du plaisir et de ces suites fâcheuses, c'est de travailler avec application à se rendre maître de ses passions. Ces mouvemens violents de l'ame, interrompant toutes les fonctions de la raison, sont les ennemis les plus dangereux de l'homme. Et au contraire, la modération des passions est le principe le plus sûr de tout ce qu'il y a de sagesse et de probité dans le monde.

[39. Un homme sans passions est une chimère; un homme esclave de ses passions, est un monstre;

mais un homme qui sait gouverner ses passions, et régir son cœur est le plus bel ornement de cette terre, l'objet le plus agréable aux yeux de Dieu qui nous a faits pour lui, qui nous appelle à lui, et qui nous fournit, tant hors de nous qu'au dedans de nous, les secours nécessaires pour arriver à sa connaissance et à sa possession. Les passions sont par rapport à nous, comme les roues sont à un char : elles nous font avancer; sans elles nous demeurerions dans l'inertie, dans la privation de tout sentiment, de tout bonheur. Mais il faut prendre garde qu'elles ne nous conduisent vers le précipice, et qu'elles ne tendent à notre destruction, et à notre perte. Bien employées, sagement dirigées, elles sont les instrumens de notre félicité. Perverties, au contraire, et détournées de leur destination, elles nous rendent vicieux, et par-là même malheureux.

Mais l'homme peut-il parvenir à modérer ses passions? environné d'écueils, poussé par mille vents contraires, peut-il arriver au port désiré du salut? Oui, sans doute il le peut : il est pour lui une raison qui modère les passions, une lumière qui l'éclaire, des règles qui le conduisent, une vigilance qui le soutient, des efforts, une prudence dont il est capable, des secours qu'il peut se procurer. *Est enim quædam medicina certè; nec tam fuit hominum generi infensa atque inimica natura, ut corporibus tot res salutares, animis nullam invenerit; de quibus hòc etiam est merita meliùs, quòd corporum adju-*

menta adhibentur extrinsecus, animorum salus inclusa in his ipsis est (1).]

§. XXIV. Ajoutons enfin sur la culture de la raison, que comme l'homme n'apporte en naissant que de faibles dispositions à recevoir cette culture, il a un besoin tout particulier de discipline, et du secours des autres hommes, pour acquérir la sagesse et la vertu.

[40. Si l'homme en naissant apportait au monde des connaissances distinctes, assurées, suffisantes, la science du bien et du mal lui serait naturelle; et tous les actes de sa volonté auraient la même rectitude que ceux des organes des sens, lorsqu'ils sont bien construits. Quand même on accorderait l'existence d'un *sens moral*, il faudrait, pour qu'il pût servir de guide infaillible, qu'il se développât aussi tôt et aussi bien que les sens corporels dans les individus ordinaires. Mais l'expérience dépose malheureusement le contraire. L'entendement ne se manifeste dans les hommes qu'après des opérations préalables, lentes et tardives. La raison a besoin de culture pour agir, et sans culture elle reste en friche. Chacun connait la nécessité de l'éducation, et de cette éducation qui tend à éclairer l'entendement, à apprécier les choses, à former la raison; car les vices de la volonté viennent d'un vice de l'entendement. Quiconque refuse de faire son devoir, prise ce refus, dans l'idée où il est que ce

(1) Cic. Tuscul., IV, 27.

n'est pas un devoir, ou qu'il peut s'en dispenser. S'il est vrai que l'esprit soit quelquefois la dupe du cœur, il est encore plus vrai que le cœur à son tour est égaré par l'esprit, qui ne l'éclaire point, ou qui l'éclaire mal. Que l'on travaille à former l'esprit de bonne heure par une éducation sensée, on formera en même temps le cœur. Mais pendant qu'on laissera agir la jeunesse suivant ses caprices, qu'on ne préviendra pas le développement des passions par celui de la raison, qu'on se bornera à la culture du corps comme si l'ame n'existait pas, ou n'avait point besoin de culture, les soins qu'on voudrait lui donner dans la suite viendraient trop tard. Lorsqu'une fois les passions ont pris le dessus, la jeunesse se refuse à toute modération; et ce que l'on peut faire alors se réduit à former chez elle un dehors trompeur, un extérieur séduisant, en un mot, une *morale de compagnie*. N'est-ce point là, la façon de penser de la plupart des pères lorsqu'ils confient l'éducation de leur enfants à un instructeur? Pourvu qu'un enfant se présente bien, qu'il sache faire une révérence de bonne grâce; qu'il se tire bien d'affaire dans une compagnie de dames, il a tout ce qu'il faut pour entrer dans le monde et pour y paraître avec succès, et si la personne chargée de l'éducation de cet enfant pense autrement, s'il se propose de lui former le cœur par principes; il est fort à craindre que dans l'esprit de plusieurs, l'instituteur ne passe pour pédant, qui ne s'entend guère en éducation de la jeunesse de qualité; et qui croit que son élève aura be-

soin avec le temps de gagner sa vie à l'aide des sciences comme lui. Mon Dieu, quel aveuglement! Sont-ce des être raisonnables qui pensent de la sorte?]

§. XXV. Mais comme ces secours seraient inutiles, si l'homme n'apportait aux enseignemens qu'il reçoit, un esprit curieux d'apprendre, attentif et docile; ces dispositions deviennent tout autant de devoirs indispensables par rapport à lui-même.

[41. Les mêmes raisons qui démontrent l'obligation indispensable, où sont les pères de donner de l'éducation à leurs enfants, font sentir en même temps la nécessité où se trouvent les enfants de se prêter aux soins qu'on veut leur donner. Les instructions que l'on donne à des êtres raisonnables, ne sont pas comme la semence qui doit naturellement prospérer si la terre est bien préparée et que les saisons soient favorables, parce qu'elle est assujettie à des lois mécaniques: mais le succès des instructions dépend des lois morales, elles ne réussissent qu'autant que la volonté des sujets auxquels on les adresse les reçoit. Aussi voyons-nous tous les jours que des mêmes écoles, sortent des disciples ignorants aussi bien que de grands hommes.]

§. XXVI. Ce que l'on a dit jusqu'ici de la culture de la raison et du soin de l'ame, convient à tous les hommes en général. Mais ceux d'entre les hommes qui par leur naissance ou par leurs talens se trouvent dans une situation plus heureuse, peuvent donner à la culture de leur esprit

un plus grand degré de perfection par l'étude des sciences.

[42. Cependant cette classe d'hommes est celle peut-être qui s'applique le moins à cette espèce de culture ; ce défaut n'est pas nouveau ; il régnait déjà du temps d'Épictète. « Rien n'est » si ordinaire, disait-il, que de voir des Grands » qui croyent tout savoir, quoiqu'ils ne sachent » rien, et qu'ils ignorent les choses les plus né- » cessaires. Comme ils nagent dans les richesses, » et qu'ils n'ont besoin de rien, ils ne soupçon- » nent pas seulement qu'il leur manque quelque » chose. C'est ce que je disais un jour à un des » plus considérables. Vous êtes bien auprès du » Prince ; vous avez quantité d'amis très-puis- » sants, et de grandes alliances ; par votre crédit » vous pourrez servir vos amis, et nuire à vos en- » nemis. Qu'est-ce donc qui me manque ? me dit- » il : Tout ce qu'il y a de plus important et de plus » nécessaire pour le véritable bonheur. Et jus- » qu'ici vous avez fait toute autre chose que ce » qui vous convenait. Voici ce qu'il y a de plus » capital. Vous ne savez ni ce que c'est que » Dieu, ni ce que c'est que l'homme. Vous » ignorez la nature du bien et du mal, et ce qui » vous surprendra plus que tout, vous ne vous » connaissez pas vous-même. Ah ! vous fuyez » et vous êtes en colère de ce que je vous parle » si franchement. Quel mal vous fais-je ? je ne » fais que vous présenter le miroir qui vous » rend tel que vous êtes ». Les philosophes qui disent la vérité si franchement sont bien rares de

nos jours. Il en est de la vérité comme de la vertu; on la loue et on la laisse souffrir : *Virtus laudatur et alget.*

Ce n'est que par la connaissance du vrai et du faux que nous pouvons prétendre de parvenir à celle du bien et du mal. Mais quel autre moyen pour connaître et le vrai et le faux que celui des sciences ? Ce sont les sciences qui nous font connaître la nature des êtres, leurs qualités, leurs différents rapports ; ce sont les sciences qui nous en étalent la juste valeur, afin que les apparences ne nous trompent point dans leur estimation ; ce sont les sciences qui forment notre raisonnement et qui étendent les lumières de notre raison. Ce sont elles qui nous ont appris les devoirs de l'humanité et qui ont arraché notre ame des ténèbres pour leur faire voir, comme dit Montaigne, toutes choses hautes et basses, premières, dernières et moyennes; ce sont elles, enfin, qui nous font passer un âge malheureux sans déplaisir et sans ennui. « Illustre Memius, » celui-là fut un Dieu qui trouva l'art de vivre, » auquel on donne le nom de sagesse ». Cela étant absolument nécessaire dans une pratique raisonnée de nos devoirs, il s'ensuit naturellement, que l'étude des sciences est un des devoirs principaux de l'humanité.

Mais, dira-t-on, si l'étude des sciences est un devoir de l'humanité, tous les hommes devraient donc être des savants ; les laboureurs, les domestiques, les gens de métiers, devraient s'ap-

pliquer aux sciences aussi bien que les philosophes, et le devenir à leur tour.

L'encyclopédie des sciences est immense, l'homme avec un entendement très-borné ne s'aurait s'occuper qu'à une très-petite partie, il ne saurait même y faire que des progrès très-médiocres; et on ne connaît pas assez ni les bornes de l'entendement humain, ni la vaste étendue des sciences, lorsqu'on appelle certains esprits, des esprits universels. Il y a des sciences nécessaires à tout le monde, il y en a d'utiles à tout le monde, ou à de certaines personnes; il y en a enfin d'inutiles, au moins relativement à certaines classes de gens. Lors donc que je dis que l'étude des sciences est un devoir essentiel de l'humanité, j'entends parler de la morale et des autres sciences qui y ont rapport, ce sont là des sciences que l'homme ne peut pas ignorer impunément, des sciences que tout homme doit cultiver par un devoir essentiel qui est une suite de sa nature, et du but de sa création. Tout homme est tenu de vivre sagement; il faut donc qu'il connaisse la sagesse afin d'y conformer ses actions; or, il n'est pas possible de la connaître sans la culture des sciences. Je ne prétends pas que tous ces hommes doivent avoir un observatoire pour devenir des grands astronomes, qu'ils doivent s'appliquer à trouver la quadrature du cercle, la duplication du cube, à ramasser des coquilles, des insectes, de cailloux, des plantes, à faire des collections de médailles, de peintures, etc. Mais je dis que l'homme est obligé par le

Droit naturel, de cultiver les sciences qui seules peuvent former ses mœurs, développer sa raison, et le rendre un être raisonnable; une vie animale, telle qu'est celle des hommes plongés dans les ténèbres de l'ignorance, n'est point l'état naturel de l'homme. A quoi bon, Dieu aurait-il donné à ces misérables victimes du préjugé, ces facultés intellectuelles qui peuvent être développées, perfectionnées, et employées à les rendre eux-mêmes plus parfaits? est-ce seulement pour apprendre des arts qui entretiennent notre orgueil? Quoi! y aurait-il des hommes qui se trouvent au monde pour être des artistes, des négocians, des cultivateurs, des domestiques, etc. et il n'y en aurait pas pour avoir de la raison et de la sagesse, des principes et des mœurs?

Je tire encore un autre argument, pour démontrer que tous les hommes, en général, sont obligés de cultiver la science des mœurs, de la nature de l'action moralement bonne. Une action *moralement bonne*, est celle qui est en elle-même conforme à la disposition de la loi, et *qui, d'ailleurs, est faite dans les dispositions, et accompagnée des circonstances conformes à l'intention du législateur*. Le défaut de cette conformité suffit pour faire que l'action ne soit pas positivement bonne; de façon que si l'on fait une action bonne en elle-même, sans connaissance de cause, et en ignorant que la loi l'ordonne, ou bien si l'on agit par un motif différent que celui que prescrit la loi, quoique innocent, l'action n'est réputée ni bonne, ni

mauvaise. Or, comment ceux qui ignorent la science des mœurs, et celles qui y ont du rapport, pourront-ils agir suivant les dispositions et les circonstances conformes à l'intention du législateur? On les instruit, dit-on. Mais ces prétendues instructions passent-elles les bornes de quelques principes de religion, qu'on oublie dès que la cérémonie de la communion à laquelle ces instructions tendaient, est passée? Concluons donc, que sans la culture de la science des mœurs et de celles qui y ont du rapport, point d'action moralement bonne, point d'action proprement conforme à la loi; ce sont donc des hommes suivant les lois civiles, qui se bornent à l'extérieur, mais qui sont infiniment inférieurs aux bêtes, si on les envisage relativement aux lois naturelles.]

§. XXVII. Mais une réflexion importante sur l'étude des sciences, c'est qu'il faut les rapporter toutes à l'usage de la vie. L'homme est né pour l'action. Ce serait donc misérablement abuser de son temps, que de l'employer dans des spéculations vaines et frivoles, et qui ne sont d'aucun usage dans la vie humaine.

[43. C'est seulement au siècle passé que nous devons cette manière saine et raisonnable d'envisager les sciences. Avant les Verulam, les Galilée, les Descartes, les Bayle, les Stahl, les Boerhaave, les Newton, etc., les sciences n'étaient que des suites de spéculations vaines, frivoles et même superstitieuses; c'est à ces grands hommes dignes de recevoir les oracles de la nature, parce qu'ils commencèrent à la consulter, que nous

devons tous les progrès que les arts utiles à la vie, ont fait à l'aide des sciences cultivées pour le bonheur de la société. Le philosophe Aristippe, comme on lui demandait quelles choses il fallait enseigner aux enfants : *celles,* répondit-il, *qui pourront leur servir quand ils seront grands.* Diogen. Laert, lib. II, §. 80. Isocrate parlant des instructions des Sophistes : « Ces Sophistes, » disait-il, auraient mieux fait de renoncer à » tous ces prestiges d'une fausse rhétorique, par » lesquels ils se flattent de persuader, mais dont » l'expérience a découvert depuis longtemps la » vanité. Il eût mieux valu, dis-je, qu'ils se » fussent attachés à la vérité, qu'ils eussent en- » seigné à leurs auditeurs, des choses qui sont en » usage dans la vie civile, et qu'ils les eussent » exercés à la pratique de ces sortes de choses ; » car ils devaient penser qu'il vaut beaucoup » mieux n'avoir qu'une connaissance médiocre » des choses utiles, que de savoir à fond un » grand nombre de choses inutiles, et surpasser » un peu les autres en des choses d'importance, » que d'être fort au-dessus d'eux en des choses » peu considérables et qui ne sont d'aucun usage » dans la vie ». *Helen. Encam.*]

§. XXVIII. Pour les personnes qui par leur situation ne sont pas appelées à l'étude des sciences ; elles doivent s'appliquer aux arts ou aux métiers, qui peuvent être utiles à eux-mêmes et avantageux aux autres hommes.

[44. Les anciens législateurs étaient tellement persuadés de cette vérité, que Solon alla jusqu'à

reste point oisif, mais qu'il ait un plan d'actions systématiques. S'il n'agissait point pour lui, ce serait comme s'il cessait d'être. Il est d'une nature active : et s'il agit, ce ne doit pas être pour ne rien faire. Il a des facultés, qui lui ont été données pour un exercice dont il est comptable. Tout compte à rendre suppose une règle, selon laquelle on a dû agir. Point de caprice n'est permis dans la vie de l'homme ; il ne doit rien faire au hasard et sans but.

Mais considérons de près les hommes qui vivent dans l'indolence et dans l'oisiveté. Auront-ils quelque raison de se coucher le soir et de se lever le matin ? S'ils n'ont point d'autre affaire que d'aller du lit à la table et de la table au lit, de quoi rempliront-ils les intervalles de ces deux fonctions animales ? Quel compte auront-ils à se rendre à la fin de la journée ? Ils se seront beaucoup ennuyés peut-être ; ils auront recherché la compagnie des autres hommes moins pour être avec eux, que pour n'être pas toujours avec eux-mêmes. Ils se livreront aux premières passions que les objets ou les occasions leur auront inspirées : ils donneront dans la molesse d'un repos efféminé, dans la sensualité des repas, dans les débauches, dans les mauvais commerces, dans les jeux excessifs : ils apprendront de l'oisiveté tous les vices dont elle est la mère : leur moindre défaut sera d'avoir vécu dans l'inutilité ou dans la frivolité, ils auront reçu vainement cette ame qui leur avait été donnée pour se perfectionner

par un usage du temps réglé selon la constitution de la nature raisonnable.

De plus, l'esprit humain est d'une nature agissante qui ne saurait demeurer dans l'inaction; et s'il n'est pas occupé de quelque chose de bon, il s'applique inévitablement au mal. Solon avait bien senti que la fainéantise et le trop grand loisir sont de tous les vices qui puissent régner dans un état les plus dangereux, puisqu'il chargea particulièrement l'Aréopage de veiller à la conduite particulière des habitants d'Athènes, et de s'informer des moyens dont chacun se servait pour subsister; et qu'il établit des châtimens contre ceux qui passaient leur vie sans vocation. C'est par cette même considération que Lycurgue prit un soin extrême de ne laisser aucun instant vide, et inutile dans la vie de ses Spartiates. Il ordonna qu'ils fussent toujours occupés de quelque chose, et que faute d'autre occupation, ils s'appliquassent aux exercices du corps. Les Egyptiens avaient fait une loi qui obligeait chaque citoyen d'aller chez le magistrat déclarer la profession qu'il exerçait, et d'où il tirait sa subsistance. Cette même loi fut observée à Corinthe. Le fondateur de Rome ordonna par une loi expresse, que les peuples s'appliquassent à l'agriculture et aux arts profitables (1). Chacun devait travailler selon son état.

---

(1) Plebei agros colunto, pecora alunto, quæstuosa opificia exeranto.

CHAPITRE V.

De la Liberté naturelle.

§. I. Ce n'est pas assez pour bien connaître l'état de l'homme par rapport à lui-même, que de connaître ses devoirs, il faut encore connaître les différents droits attachés à l'humanité, et dont la loi naturelle assure à l'homme la jouissance. Le premier et le plus considérable de ces droits c'est celui de la liberté naturelle. Mais plus les hommes sont jaloux de leur liberté, et plus aussi ils sont intéressés à s'en faire une juste idée, et à bien connaître les ménagemens qu'ils doivent apporter à l'exercice de ce droit, afin qu'il ne tourne pas à leur propre préjudice.

§. II. La liberté naturelle est donc ce droit que tous les hommes ont par leur nature, de disposer de leurs personnes, de leurs actions et de leurs biens, de la manière qu'ils jugent la plus convenable à leur bonheur, sous la restriction qu'ils ne blessent en rien leurs devoirs, ni par rapport à Dieu, ni par rapport à eux-mêmes, ni par rapport aux autres hommes.

[46. Les lois naturelles sont donc la règle et la mesure de cette liberté ; car, quoique les hommes dans l'état primitif de la nature soient dans l'indépendance les uns à l'égard des autres, ils sont tous sous la dépendance des lois naturelles, c'est sur elles qu'ils doivent diriger leurs actions.

Les hommes naissent égaux et semblables; et de tous les biens, celui qu'on estime le plus précieux, est la liberté naturelle; elle ne peut ni se changer contre un autre, ni se vendre, ni se perdre; car naturellement les hommes naissent libres; c'est-à-dire, qu'ils ne sont pas soumis à la puissance d'aucun maître, et personne n'a sur eux un droit de propriété pour en disposer à son gré. Chez les Romains, un homme perdait sa liberté naturelle, lorsqu'il était pris par l'ennemi dans une guerre ouverte, ou lorsque pour le punir de quelque crime, on le réduisait à la condition d'esclave. Mais la religion chrétienne a aboli la servitude en paix et en guerre, jusque là que les prisonniers que les chrétiens font à la guerre sur les infidèles, sont censés des hommes libres, de manière que celui qui tuerait un de ces prisonniers, serait regardé et puni comme homicide. Mais comment ces mêmes chrétiens, n'ont-ils pas jugé que l'évangile, indépendamment du Droit naturel, réclamait contre l'esclavage des nègres? c'est qu'ils en ont besoin pour leurs colonies, leurs plantations, leurs mines: *auri sacra fames.*]

§. III. Cette liberté est appelée un droit naturel, parce que c'est une prérogative inhérente à la nature de l'homme, et qui lui appartient par une suite nécessaire de sa constitution. Et en effet, l'homme ayant au moyen de sa raison le pouvoir de connaître les choses, et de se déterminer ensuite sur cette connaissance; à quoi, je vous prie, lui serviraient ces facultés, s'il ne pou-

vait pas en faire usage comme il le juge à propos, pour se procurer un bonheur solide et durable? Or, puisque la liberté est un droit naturel à l'homme, il s'ensuit qu'ils jouissent tous de la même liberté, puisqu'ils ont tous une même nature.

§. IV. A ce droit de liberté, répond une obligation réciproque, que la loi naturelle impose à tous les hommes, et qui les engage à ne point troubler les autres dans l'exercice de leur liberté, tant qu'ils n'en abusent pas. Car, puisque les hommes ont tous, par la nature, le même droit, il s'ensuit que comme chacun prétend que les autres respectent l'usage qu'il fait de sa liberté, il doit consentir à son tour à avoir pour eux les mêmes attentions, les mêmes ménagemens qu'il demande pour lui-même.

§. V. Mais bien loin que les limitations que les lois naturelles apportent à la liberté, la diminuent ou la détruisent, qu'au contraire elles en font toute la perfection et toute la sûreté. Elles en font la perfection, parce que l'homme n'est libre que pour parvenir plus sûrement au bonheur. Or il est certain que l'observation exacte des lois naturelles est le seul moyen qui peut procurer aux hommes un bonheur assuré.

§. VI. Pour s'en convaincre, il faut considérer le commencement et les progrès de l'homme. Tous les hommes naissent libres; cependant, on ne laisse pas les jeunes gens maîtres absolus d'eux-mêmes, mais on leur donne des tuteurs, des curateurs; en un mot des maîtres. Pourquoi cela?

C'est que la raison n'étant pas parfaitement développée chez eux, si on les laissait entièrement à eux-mêmes, leur liberté tournerait à leur ruine, bien loin de procurer leur perfection et leur bonheur.

[47. C'était un des paradoxes des Stoïciens, que le seul sage est libre; et ce paradoxe bien entendu contient un principe infiniment intéressant sur l'usage de la liberté. En effet il n'y a que la sagesse qui nous rende libres. C'est-là une vérité que Jésus-Christ lui-même nous a enseignée. Socrate donnant à la vertu le nom de vérité, parce qu'elle n'en diffère que comme la spéculation diffère de la pratique; aspirez-vous ajoutait-il, à la liberté parfaite? ne jugez des biens et des maux que sur ce qu'ils sont en eux-mêmes, et non sur ce que le monde en a pensé. En conséquence, ne vous attachez qu'aux vrais biens, ne fuyez que les vrais maux, vous voilà dans l'état de liberté la plus parfaite, où vous puissiez jamais être. C'est ainsi que la vérité vous rend libres.

Par la liberté nous choisissons; or, il n'y a point de choix où l'évidence frappe l'entendement; car alors nous sommes déterminés par une loi mécanique qui nous porte irrésistiblement à embrasser le bien et à éviter le mal; et par conséquent en cela il n'y a point de liberté. Il est donc clair, qu'à proprement parler, nous ne nous servons de la liberté que dans les cas où le choix est précédé d'un examen à l'aide duquel nous approfondissons les motifs qui doivent nous déterminer. La liberté est donc une faculté qui nous a été ac-

cordée pour suppléer à l'imperfection de notre entendement, pour nous garantir de l'erreur, et pour nous donner le temps de dissiper, en suspendant nos jugemens, ces ténèbres dont très-souvent se trouvent enveloppés les motifs qui nous déterminent à agir. Celui donc qui choisit mal, ne fait pas de la liberté l'usage auquel elle est destinée. Ce n'est que celui qui choisit conformément à la nature des choses, à sa conservation, à sa perfection, à son bonheur, qui se détermine en un mot, pour le vrai bien, qui fasse un véritable usage de la liberté, et qui par conséquent soit vraiment libre. Or, pour choisir toujours le vrai bien il faut connaître le vrai, car sans la connaissance du vrai, point de choix du bien. Comme donc il serait absurde de dire que la connaissance du vrai qui détermine notre choix, gène notre liberté; il ne le serait pas moins de penser que les lois naturelles gènent aussi notre liberté naturelle, en tant qu'elles nous dirigent dans le choix de nos actions par rapport à Dieu, par rapport à nous-mêmes, et par rapport aux autres. Si les lois génaient la liberté naturelle, il n'y aurait que les fous qui fussent véritablement libres, et d'autant plus libres qu'ils s'écarteraient le plus de la droite raison; et la liberté, le plus beau présent que la nature nous ait fait, tendrait ainsi directement à la destruction de l'être qui en serait orné. Ce n'est donc que celui qui vit conformément aux lois qui est véritablement libre: c'est le vrai sage.

Quisnam igitur liber? sapiens, sibique imperiosus:
Quem neque pauperies, neque mors, neque vincula terrent.
Responsare cupidinibus, contemnere honores
Fortis et in se ipso totus teres atque rotundus:
Externi nequid valeat perleve morari:
In quem manca ruit semper fortuna; potesne
Ex his, ut proprium, quid noscere! .....]

§. VII. Concluons donc que le sens commun lui-même nous apprend, que l'homme ne doit jouir de la liberté qu'autant qu'il est raisonnable; puisqu'il n'est véritablement libre que lorsque sa raison est parvenue au point de perfection et de maturité, c'est-à-dire, lorsqu'il est en état de connaître les règles qu'il doit suivre, les lois auxquelles ils est soumis, et qui doivent servir de mesure à l'exercice de sa liberté.

§. VIII. J'ai dit ensuite, que les lois naturelles faisaient toute la sûreté de la liberté par rapport à l'homme, c'est-à-dire, qu'elles lui en assurent la jouissance de la part des autres hommes. En effet, ce sont les lois naturelles qui mettent un frein à la liberté des autres, en ce qu'elle pourrait avoir de dangereux pour nous, et d'un autre côté, ces mêmes lois dirigent l'usage de notre liberté, de manière qu'elle ne blesse en rien les intérêts des autres hommes, et qu'au contraire elle leur est avantageuse. Elles assurent par-là à tous les hommes le plus haut degré de liberté qu'ils puissent souhaiter raisonnablement, et qui leur est le plus avantageux. Il faut donc bien distinguer la liberté de la licence, qui n'est autre chose qu'une liberté déréglée, contraire à nos de-

voirs, et qui va à nous rendre malheureux. La liberté tient pour ainsi-dire, le milieu, entre la licence qui en pervertit la destination, et l'esclavage qui l'anéantit entièrement.

§. IX. Ajoutons quelques réflexions. La première, c'est que comme la liberté est par elle-même le droit le plus considérable de l'homme, et qui fait pour lui la sûreté de tous les autres, il peut légitimement regarder et traiter comme un ennemi quiconque voudrait l'usurper sur lui, et le réduire à l'esclavage.

[48. Les Romains regardaient la liberté naturelle comme un bien inestimable : *Libertas inæstimabilis res est* (1). Elle est unie si étroitement avec la conservation et le bien être de l'homme, que du moment qu'une personne veut me soumettre, malgré moi à son empire, j'ai lieu de présumer que si je tombe entre ses mains, il me traitera selon son caprice, et ne se fera pas scrupule de me tuer, et de me priver de mes propriétés, quand la fantaisie lui en prendra, ou qu'il trouvera son intérêt. La liberté est pour ainsi-dire, le rempart de ma conservation, et le fondement de tous les avantages dont je jouis. Ainsi, quiconque veut me rendre esclave, m'autorise à l'en empêcher par toute sorte de moyens.

Mais il faut bien distinguer ici l'état de nature d'avec l'état civil : de-là dépend l'étendue du droit que l'on a de résister à ceux qui veulent

(1) Dig., lib. L, tit. XVII, *de Divers. reg. jur.*, leg. CVI.

nous réduire sous leur obéissance. La liberté naturelle de l'homme consiste à ne reconnaître aucune autorité souveraine sur la terre, et à suivre seulement les lois de la nature, sans dépendre d'aucun de ses semblables; la liberté dans la société civile, consiste à n'obéir à aucun autre empire qu'à celui auquel on s'est soumis, ni à d'autres lois qu'à celles que ce même pouvoir législatif peut faire selon l'étendue du droit qu'il en a reçu.

De ce que nous venons de dire, il suit naturellement qu'un homme ne peut, par aucun traité, consentir à devenir l'esclave de qui que ce soit, ni se soumettre au pouvoir absolu et arbitraire d'un autre. Personne ne peut donner à un autre plus de pouvoir sur soi, qu'il n'en a en lui-même, et celui qui ne peut s'ôter la vie et se priver de sa liberté dont la vie dépend essentiellement, ne peut sans doute communiquer à un autre, aucun droit sur l'une ou sur l'autre. Mais si un homme, par sa mauvaise conduite et par quelque crime, a mérité la mort, son juge en qualité de vengeur des lois est devenu en ce cas, maître de sa vie, il peut, lorsqu'il a le coupable entre les mains, différer de la lui ôter, et a droit sur sa liberté, et il peut disposer de son existence, en l'employant à son service. En cela il ne fait aucun tort à cet homme, puisque s'il est fâcheux de perdre sa liberté, il l'est moins cependant que de perdre la vie, lors surtout que le maître n'excédera pas dans les droits réels que l'esclave du coupable lui donne.

Voilà quelle est la véritable condition de l'esclavage, qui n'est autre chose que l'état de guerre continué entre un légitime conquérant et un prisonnier de guerre. Que si ce conquérant et ce prisonnier venaient à faire entre eux un accord, par lequel le droit fût limité à l'égard de l'un, et l'obéissance fût limitée à l'égard de l'autre : l'état de guerre et d'esclavage cessent, autant que le permet l'accord et le traité qui a été fait. En effet il n'y a de véritablement esclaves que ceux qui ont été pris à la guerre. Or dans l'état de guerre, le conquérant est absolument maître de son prisonnier, qu'il peut conformément à la loi naturelle, traiter comme celui-ci aurait pu le traiter, s'il l'eût pris, c'est-à-dire, le dépouiller de ses biens, de sa liberté et même de sa vie. Mais quand le conquérant a accordé la vie à son esclave, à condition de le servir, je soutiens que c'est un contrat qui ôte au premier, le droit de vie sur le dernier, qu'il ne peut même vendre ou donner à un autre maître.

Il est vrai, que parmi les juifs (1), aussi bien que parmi les autres nations, les hommes se vendaient eux-mêmes ; mais il est visible que c'était seulement pour être serviteurs et non pour être esclaves. Et comme ils ne se vendaient point pour être sous un pouvoir absolu, arbitraire, despotique ; aussi leurs maîtres ne pouvaient les tuer,

(1) Lorsque ton frère étant réduit à la pauvreté, se sera vendu à toi, tu ne le contraindras pas à te servir comme un esclave. Levit. XXV, v. 19.

puisqu'ils étaient obligés de les laisser aller en un certain temps (1), et de ne trouver pas mauvais qu'ils quittassent leur service. Les maîtres même de ces serviteurs, bien loin d'avoir un pouvoir arbitraire sur leur vie, ne pouvaient point les mutiler ; et s'ils leur faisaient perdre un œil, ou leur faisaient tomber une dent, ils étaient tenus de leur donner la liberté (2)].

X. Une autre remarque importante, c'est qu'il n'est pas même permis à l'homme de renoncer à sa liberté d'une manière absolue et sans réserve. La raison en est, qu'il se mettrait par-là hors d'état de s'acquitter de ses devoirs et de se conserver, ce qui n'est jamais permis. Mais au contraire, il est permis, et même louable, de renoncer à une partie de sa liberté, si par là on se met d'autant mieux en état de satisfaire à ses devoirs, ou si l'on se procure quelque avantage considérable. C'est l'état des hommes dans la société civile. En un mot, la perte de la liberté est un bien, quand en la perdant on se met dans la nécessité d'être heureux.

CHAPITRE VI.

Du droit de l'homme sur sa vie.

I. Après la liberté vient naturellement le droit

(1) Cela s'entend des juifs en l'année du jubilée.
(2) Exod. XXI, v. 27.

de l'homme sur sa vie. La plupart des anciens philosophes croyaient que l'homme était le maître de sa vie, jusques à pouvoir se donner la mort, quand il le trouvait à propos.

[49. On a reproché aux Stoïciens d'enseigner et de pratiquer le suicide. En effet, il y a plusieurs endroits dans leurs écrits qui approuvent assez clairement cette action injuste. Cependant les plus sages d'entre eux ne permirent de se trancher les jours qu'avec beaucoup de retenue, et dans des circonstances qui se présentent rarement. Marc-Aurèle semble avoir été de ce nombre. Il s'exhorte lui-même à supporter plutôt courageusement les désagrémens de la vie, que de quitter volontairement et pour ainsi dire, sans ordre, le poste que la providence lui avait assigné. « Il faut en se consolant soi-même, » dit-il dans son V^{e}. Livre, attendre la dissolu- » tion naturelle; mais il faut l'attendre sans im- » patience et sans chagrin, et trouver son repos » dans ces deux réflexions : l'une qu'il ne m'ar- » rive rien qui ne soit utile et conforme à la » nature du tout, et l'autre, qu'il est en mon » pouvoir de ne rien faire contre mon génie et » mon Dieu; car il n'y a personne qui me puisse » contraindre à violer ses ordres. » Cependant une loi romaine émanée sous le même empereur, semble prouver le contraire : « Si votre père ou » votre frère, n'étant prévenu d'aucun crime, » se tue ou pour se soustraire aux douleurs, ou » par ennui de la vie, ou par désespoir, ou par » démence, que son testament soit valable, ou

» que ses héritiers succèdent *ab intestat* (1). »

Les Platoniciens soutenaient au contraire que la vie est une station dans laquelle Dieu a placé l'homme, que par conséquent il ne lui est point permis de l'abandonner suivant sa fantaisie.

Chez les Romains, l'action de ceux qui s'ôtaient la vie par un simple dégoût, à la suite de quelque perte ou de quelque autre événement fâcheux, était regardée comme un trait de philosophie et d'héroïsme.

Parmi les modernes, l'abbé de Saint-Cyran a soutenu qu'il y a quelques cas où l'on peut se tuer. Voici le titre de son livre qui est extrêmement rare : *Question royale, où est montré en quelle extrémité, principalement en temps de paix, le sujet pourrait être obligé de conserver la vie du prince aux dépens de la sienne.* Le docteur Donne, savant théologien anglais, a entrepris de prouver que le suicide n'est point défendu dans l'écriture sainte, et ne fut point regardé comme un crime dans les premiers siècles de l'Eglise.]

II. Etablissons quelques principes pour juger sûrement de cette question.

1°. La vie est par elle-même un bien très-considérable, puisqu'elle est le principe et le fondement de tous les autres.

[50. C'est pourquoi elle est regardée comme n'étant point susceptible d'estimation. On ne

---

(1) Cod. de Bonis eorum qui mortem. leg. III.

peut donc sacrifier un aussi grand bien que pour se procurer un bien plus considérable ; car, le motif de toutes les actions moralement bonnes doit être le bien, qui dans le concours de plusieurs biens, est toujours le plus considérable ; or, comme il n'y a point de bien pour l'homme qui soit comparable à celui de la vie, il s'ensuit qu'il ne peut pas s'en priver.]

2°. Nous ne tenons pas ce bien de nous-mêmes, mais de la main bienfaisante de Dieu.

[51. C'est un dépôt qu'il nous a confié. Il n'appartient qu'à lui de retirer son dépôt quand il le trouve à propos. Ainsi l'homme n'est point en droit d'en disposer à son gré, moins encore de le détruire entièrement.]

3°. Enfin, le but de Dieu, en nous donnant la vie, est que nous nous en servions, et pour notre avantage, et pour la société.

[52. Nous ne sommes pas au monde uniquement pour nous-mêmes. Nous sommes dans une liaison étroite avec les autres hommes, avec notre patrie, avec nos proches, avec notre famille. Ce sont là tout autant d'objets qui exigent de nous certains devoirs auxquels nous ne pouvons pas nous soustraire nous-mêmes. C'est donc violer les devoirs de la société que de la quitter avant le temps et dans le moment où nous pourrions lui rendre les services que nous lui devons. On ne peut pas dire qu'un homme se puisse trouver dans un cas où il soit assuré qu'il n'est d'aucune utilité à la société. Ce cas n'est point du tout possible. Dans la maladie la plus désespérée, un

homme peut toujours être utile aux autres, ne fût-ce que par l'exemple de fermeté, de patience, etc. qu'il leur donne.

4°. Il est sûr que le penchant que nous sentons pour notre conservation, et qui est naturel à tous les hommes, et même à toutes les créatures, vient du créateur. On peut donc le regarder comme une loi naturelle gravée dans le cœur de l'homme par l'auteur de notre être. Il renferme ses ordres par rapport à notre existence. Ainsi tous ceux qui agissent contre ce penchant naturel, et même si nécessaire à la conservation de l'univers, agissent contre la volonté de leur créateur.

5°. Le but que le Créateur se propose en donnant la naissance à un homme, est sûrement qu'il continue à exister et à vivre aussi long-temps qu'il plaira à Dieu; et comme cette fin seule ne saurait remplir toute l'étendue des vues de l'être souverainement parfait, il faut ajouter qu'il veut que l'homme vive pour la gloire de son auteur, et pour manifester ses perfections. Or ce but est frustré par le suicide. L'homme en se détruisant, enlève du monde un ouvrage qui était destiné à la manifestation des perfections divines.

6°. Enfin, la première obligation où l'homme se trouve par rapport à soi-même, c'est de se conserver dans un état de félicité, et de se perfectionner de plus en plus. Ce devoir est une suite nécessaire du désir que chacun a de se rendre heureux; or, en se privant de la vie on néglige ce qu'on se doit à soi-même; on inter-

rompt le cours de son bonheur, on se prive des moyens de se perfectionner davantage dans ce monde. Il est vrai que ceux qui se tuent eux-mêmes, regardent la mort comme un état plus heureux que la vie; mais c'est en quoi ils raisonnent mal. Ils ne peuvent jamais avoir une entière certitude; jamais ils ne pourront démontrer que leur vie est un plus grand malheur que la mort. Et c'est ici la clef pour répondre à diverses questions qu'on forme, suivant les différents cas où un homme peut se trouver.]

§. III. Je conclus de ces principes, que le droit, le pouvoir que l'homme a sur sa vie n'est pas un pouvoir illimité ou arbitraire; mais qu'il ne doit s'en servir que dans les vues que la Providence s'est proposées. Ceux-là donc sont véritablement homicides d'eux-mêmes, qui, contre la défense de la loi naturelle s'ôtent volontairement la vie. Je dis *volontairement*, pour marquer que le défaut de volonté fait cesser le crime. Par exemple; pour ceux qui dans la folie, ou dans quelque autre accès qui leur ôte l'usage de la raison, se donnent la mort à eux-mêmes.

[§. 53. C'est pourquoi dans l'imputation du suicide, il faut remarquer qu'elle dépend de la situation d'esprit où un homme se trouve avant et au moment qu'il se tue; si un homme qui a le cerveau dérangé, ou qui est tombé dans une noire mélancolie, ou qui est en frénésie; si un tel homme se tue, on ne peut pas regarder son action comme un crime; parce que dans un

tel état il ne sait pas ce qu'il fait ; mais s'il se donne la mort de propos délibéré, l'action lui est imputée dans son entier. Car quoiqu'on objecte qu'aucun homme jouissant de la raison ne peut se tuer, et qu'effectivement tous les meurtriers d'eux-mêmes puissent être regardés comme des fous dans le moment qu'ils s'ôtent la vie; il faut cependant prendre garde à leur vie précédente. C'est là où se trouve ordinairement l'origine de leur désespoir. Peut-être qu'ils ne savent pas ce qu'ils font dans le moment qu'ils se tuent, tant leur esprit est troublé par leurs passions; mais c'est leur faute. S'ils avaient travaillé à les dompter et à les régler dès le commencement, ils auraient sûrement prévenu le malheur de leur état présent; ainsi la dernière action étant une suite des actions précédentes, elle leur est imputée comme les autres.]

§. IV. J'ai dit aussi, *contre la défense de la loi naturelle*, pour faire comprendre que ceux qui pour le salut de la société s'exposent à quelque grand péril et qui y succombent, ne sont point homicides d'eux-mêmes ; mais qu'au concontraire ils s'acquittent d'un devoir également nécessaire et glorieux. Effectivement, rien n'est plus conforme aux vues de la Providence, qu'un tel sacrifice. Et quoi qu'opposé à l'instinct qui nous attache à la vie, les cœurs véritablement nobles et généreux y trouvent une douce satisfaction, qui les dédommage suffisamment : *Dulce et decorum est pro patriâ mori*.

[54. L'idée grammaticale plutôt que philo-

sophique que la corruption de nos mœurs attache aujourd'hui au mot de *Patrie*, nous fera trouver étrange dans le fond qu'il nous soit permis et même ordonné par la loi naturelle, de sacrifier notre vie pour sa conservation. Nous prenons pour patrie le lieu de notre naissance, quel qu'il soit. Mais écoutons les Grecs et les Romains qui s'étaient formé une vraie idée de la patrie.

La patrie, disaient-ils, est une terre que tous les habitants sont intéressés à conserver, que personne ne veut quitter; parce qu'on n'abandonne pas son bonheur, et où les étrangers cherchent un asile. C'est une nourrice qui donne son lait avec autant de plaisir qu'on le reçoit. C'est une mère qui chérit tous ses enfants, qui ne les distingue qu'autant qu'ils se distinguent eux-mêmes; qui veut bien qu'il y ait de l'opulence et de la médiocrité, mais point de pauvres; des grands et des petits, mais personne d'opprimé; qui même dans ce partage inégal, conserve une sorte d'égalité, en ouvrant à tous le chemin des premières places; qui ne souffre aucun mal dans sa famille, que ceux qu'elle ne peut empêcher, la maladie et la mort; qui croirait n'avoir rien fait en donnant l'être à ses enfants, si elle n'y ajoutait le bien-être. C'est une puissance aussi ancienne que la société; fondée sur la nature et l'ordre; une puissance supérieure à toutes les puissances qu'elle établit dans son sein, Archontes, Suffetes, Ephores, Consuls ou Rois; une puissance qui soumet à ses lois ceux qui

commandent en son nom, comme ceux qui obéissent. C'est une divinité qui n'accepte des offrandes que pour les répandre, qui demande plus d'attachement que de crainte, qui sourit en faisant du bien, et qui soupire en lançant la foudre.

C'est donc pour cette patrie qu'il est si beau et si doux de mourir : travailler pour elle, et s'exposer aux plus grands dangers en sa faveur, doit faire tout le bonheur et la vraie gloire d'un citoyen. C'est cette patrie que Licurgue, Solon, Miltiade, Thémistocle, Aristide, etc. préféraient à toutes les choses du monde. L'un d'eux dans un conseil de guerre tenu pour la patrie, voit la canne d'Euribiade levée sur lui, il ne lui répond que ces trois mots : *frappe, mais écoute.* Aristide après avoir long-temps disposé des forces et des finances d'Athènes, ne laissa pas de quoi se faire enterrer. C'est cette patrie qui faisait dire à une femme Spartiate : va, mon fils, arme toi pour défendre ta patrie, et ne reviens qu'avec ton bouclier, ou sur ton bouclier. Console toi, disait une autre mère, console toi de la jambe que tu as perdue, tu ne feras pas un pas qui ne te fasse souvenir que tu as défendu la patrie. C'est cette patrie qui porta Brutus à faire trancher la tête à ses fils. Valerius Publicola n'eut qu'à nommer le nom de patrie pour rendre le sénat plus populaire ; Menenius Agrippa pour ramener le peuple du Mont Sacré dans le sein de la république : Véturie pour désarmer Coriolan ; Manlius, Camille, Scipion, pour vaincre

les ennemis du nom Romain; les deux Catons pour conserver les lois et les anciennes mœurs: Cicéron, pour effrayer Antoine et foudroyer Catilina, etc.

Mais dans quel coin de la terre se trouve-t-elle aujourd'hui cette patrie, et où en sont les citoyens? Dans le zèle qui m'anime, répond l'abbé Coyer, j'ai fait en plusieurs lieux des épreuves sur les sujets de tous les ordres: Citoyens, ai-je dit, connaissez-vous la patrie? l'homme du peuple a pleuré, le magistrat à froncé le sourcil, en gardant un morne silence; le militaire a juré, le courtisan m'a persiflé, le financier m'a demandé si c'était le nom d'une nouvelle ferme. Pour les gens de religion, qui comme Anaxagore montrent le ciel du bout du doigt, quand on leur demande où est la patrie, il n'est pas étonnant qu'ils n'en fêtent point sur cette terre. Ainsi que faute de patrie, nous aurons un devoir de moins à remplir; et nous aurons le temps d'attendre fort à notre aise pour nous embarquer que la mer soit tranquille, en disant le contraire de ce que le grand Pompée qui avait une patrie, dit à ses amis qui le dissuadaient fort de s'exposer sur une mer orageuse: *il est nécessaire que je parte, mais il n'est pas absolument nécessaire que je vive;* et nous dirons: *il est nécessaire que je vive; mais il n'est pas absolument nécessaire que je parte.*]

§. V. Il résulte donc des principes que nous venons d'établir, que l'opinion des Stoïciens sur

la liberté de se donner la mort dans les adversités de la vie, n'était pas raisonnable.

[55. Voici comment parlait Sénéque.

Ubique mors est, optime hoc cavit Deus:
Eripere vitam nemo non homini potest.
At nemo mortem: mille ad hanc
Aditus patent. Thebaid. Act. I, sc. I.
Nunquam est ille miser cui facile est mori.
In Hercul. Æteo, Act. I.]

Nous devons, pour-ainsi-dire, tenir ferme dans le poste où Dieu nous a placés, jusqu'à ce qu'il nous en tire lui-même.

[56. *Vetatque Pithagoras*, disait Ciceron, *injussu Imperatoris, id est, Dei, de præsidio et statione vitæ decedere* (1).]

Les malheurs et les disgraces de la vie peuvent même contribuer beaucoup à notre perfection. L'ame y acquiert une vigueur et une force dont nous pouvons tirer de très grands avantages; et à bien dire, il y a plus de courage à soutenir avec fermeté les disgraces de la vie, qu'à s'en tirer brusquement par une impatience désespérée.

Rebus in adversis facile est contemnere vitam,
Fortiter ille facit qui miser esse potest.

[57. Outre le suicide *direct*, qui est l'action d'un homme, qui de propos délibéré se prive de la vie d'une manière violente, et dont nous avons

(1) De Senectute, n°. 73.

parlé dans tout ce chapitre ; il y en a un autre qu'on appelle *indirect*, par où on entend toute action vicieuse ou toute habitude déréglée, qui occasione une mort prématurée, sans qu'on ait eu précisément l'intention de se la procurer. Cela se fait ou en se livrant aux emportemens des passions violentes, ou en menant une vie déréglée, ou en se retranchant le nécessaire par une avarice honteuse, ou en s'exposant imprudemment à un danger évident. Les mêmes raisons qui défendent d'attenter à sa vie directement, condamnent aussi le suicide indirect, comme il est aisé de le voir.]

CHAPITRE VII.

De la juste défense de soi-même.

§. I. Il arrive quelquefois qu'il se trouve de l'opposition entre les devoirs de l'amour de soi-même, et les devoirs de la sociabilité, de sorte que l'on ne saurait satisfaire à tous les deux, et qu'il faut nécessairement donner la préférence aux uns au préjudice des autres. Ce conflit peut arriver, ou par le fait de celui envers qui on devait d'ailleurs pratiquer la sociabilité, ou sans aucun acte de sa part, mais seulement par un effet de la nécessité. Et enfin ce fait d'autrui, qui produit cette opposition, peut être encore ou malicieux ou non malicieux.

§. II. S'il arrive donc que notre vie, ou notre

personne, se trouve en danger par la malice d'un ennemi, nous assurons que nous avons le droit de nous défendre, jusqu'à lui faire du mal, et le tuer même, s'il est nécessaire. Cela se prouve, parce que chacun est chargé particulièrement du soin de sa personne et de sa vie. Rien ne nous intéresse de plus près; et par conséquent la raison et la loi naturelle approuvent que nous fassions un usage convenable de nos forces, pour repousser un injuste agresseur. C'est donc là un droit naturel à l'homme. C'est aussi ce qu'ont bien compris les jurisconsultes romains. Car ils établissent comme une maxime de Droit naturel, *ut vim atque injuriam propulsemus. Nam jure hoc evenit, ut quod quisque ob tutelam sui corporis fecerit, jure fecisse existimetur.* L. III. D. De Justit. et Jure.

§. III. Les devoirs de la sociabilité n'ont rien d'opposé à la juste défense de soi-même. L'obligation qu'ils imposent est entièrement réciproque; quiconque veut qu'on les observe à son égard, doit commencer par les observer lui-même envers les autres. On peut même dire, que le droit de se défendre soi-même à main armée, est un des plus sûrs moyens de maintenir la société et la paix. Sans cela, les honnètes gens seraient la victime des scélérats, et tous les avantages que nous tenons de la nature, ou de notre industrie, nous deviendraient inutiles, s'ils pouvaient nous être enlevés impunément, par la malice ou par la violence.

§. IV. Il y a plus encore, et non-seulement

nous sommes en droit de nous défendre, mais il est de notre devoir de le faire. Et en effet, il est bien évident que l'obligation que la loi naturelle nous impose de travailler à notre conservation, ne nous permet pas de céder lâchement à un injuste agresseur, et de lui céder ainsi la victoire. L'obligation est ici d'autant plus forte, que les plus grands dangers auxquels notre vie est exposée, sont ceux qui nous viennent de la part des autres hommes.

§. V. Après ces réflexions générales, il faut remarquer que la juste défense de soi-même, exige trois conditions essentielles :

1°. Que l'agresseur soit un agresseur injuste.

[58. C'est-à-dire, qu'il en veuille à notre vie, sans qu'il y ait de notre faute.]

2°. Qu'on ne puisse point éviter le péril, d'une manière sûre, ni autrement, qu'en faisant du mal, ou même en tuant son adversaire.

[59. Il faut bien remarquer cette condition ; car quelque injuste que soit l'entreprise d'un agresseur, la sociabilité nous oblige à l'épargner, si l'on peut le faire sans en recevoir du préjudice. Par ce juste tempérament, on sauve en même temps les droits de l'amour de soi-même, et les devoirs de la sociabilité. Les jurisconsultes Romains, ont admis l'exception dont il s'agit, dans la défense, contre un esclave d'autrui, dont on est alors obligé, si on le tue, de payer la valeur au maître : *Injuria autem*, disaient-ils, *occidere intelligitur, qui nullo jure occidit. Itaque qui latronem (insidiatorem) occiderit,*

non tenetur utique; SI ALITER PERICULUM EFFUGERE NON POTEST (1).]

5°. Enfin, il faut que la défense soit proportionnée à l'attaque, c'est-à-dire, qu'elle ne soit pas poussée au-delà de ce qu'exige proprement la défense de nous-mêmes.

[6o. Car le droit que la nature nous accorde dans cette circonstance, est fondé sur le devoir qu'elle nous impose de notre conservation; par conséquent, dès que nous nous sommes défendus jusqu'à mettre notre vie à l'abri des poursuites de l'agresseur, la nature ne nous permet pas de pousser plus loin les hostilités; parce qu'alors ce ne serait plus se défendre, mais se venger.]

§. VI. Pour faire l'application de ces principes aux différents cas qui peuvent se présenter, il faut d'abord distinguer l'état de nature, comme on parle, d'avec l'état civil. Non que le droit de se défendre n'appartienne également à l'homme dans l'un et dans l'autre état, mais parce que la manière de s'en servir et de le faire valoir, n'est pas la même.

§. VII. En général, le droit de se défendre soi-même à main armée, a plus d'étendue dans l'état de nature, que dans l'état civil. La raison en est, que, dans le premier état, personne n'est proprement chargé du soin de notre conservation, que nous-mêmes. C'est donc à nous a employer, pour cet effet, toutes nos forces, et

(1) Instit., lib. IV, tit. III, *de Leg. Aq.* §. 2.

de la manière la plus efficace. Mais, au contraire, dans l'état civil, le souverain est chargé du soin de défendre les particuliers, contre tout injuste agresseur. Et par conséquent ceux-ci doivent recourir à sa protection, toutes les fois que les circonstances le leur permettent.

§. VIII. Après ces éclaircissemens, une PREMIÈRE RÈGLE sur cette matière, et qui convient à l'un et à l'autre état, c'est qu'il est de la prudence, avant que d'en venir aux mains, de tenter les voies de la douceur plutôt que celles des armes. Par ce juste tempérament, l'on satisfait en même temps à ce que nous nous devons à nous-mêmes, et à autrui.

[61.] En effet, c'est une règle de prudence, qu'avant que d'en venir aux mains, un homme sage doit tout mettre en usage pour éviter le combat, et employer ainsi les paroles plutôt que les armes:

Omnia prius experiri verbis, quam armis
Sapientem decet. TER. Eun. Act. IV, scen. VIII.

Tout combat ayant quelque chose de hasardeux, il ne faut s'y engager qu'après avoir tenté quelque autre voie plus sûre, pour se garantir, ou pour tirer raison d'une injure; c'est une conduite beaucoup plus digne d'une créature raisonnable, que si l'on courait d'abord aux armes. Par exemple, si lorsqu'un homme paraît disposé à venir fondre sur nous, on peut lui fermer toutes les avenues; ce serait une folie que de le laisser approcher et de se battre avec

lui sans nécessité. Lorsqu'on est retranché derrière des murailles et une bonne porte, il faudrait aussi être bien imprudent pour aller se présenter à un ennemi furieux.

..... *Sed tu quod cavere possis, stultum admittere est.*
Malo ego nos prospicere, quam hunc ulcisci accepta injuria.
Terent. loc. cit. scen. VII.

Au reste cette règle ne doit pas être prise à la rigueur, mais avec quelque étendue, telle que la demande le trouble où jette ordinairement la vue d'un si grand péril: car on n'est pas alors en état de chercher et d'apercevoir toutes les voies possibles de s'échapper, comme feraient ceux qui sont de sang froid et hors de crainte.

§ IX. Seconde règle. Mais si les voies de douceur sont inutiles dans l'état de nature, aussi long-temps que quelqu'un persiste actuellement à nous faire tout le mal possible, nous avons un droit indéfini de le repousser par la force, et même de le tuer, s'il est nécessaire; et cela, jusqu'à ce que nous soyons à couvert du péril qui nous menaçait, que nous ayons obtenu la réparation du tort qu'il nous a fait, et s'il y a lieu jusqu'à ce que notre adversaire nous ait donné de bonnes sûretés pour l'avenir.

[62. En effet, quel triste sort ne serait-ce pas de se voir exposé, par exemple, à recevoir tous les jours quelques coups, si légers qu'ils fussent, de la main d'un homme dont on ne pourrait arrêter, ni réprimer la malice, qu'en le tuant, et à la vie duquel on ne saurait cependant toucher,

comme à une chose sacrée? ou si un voisin ne cessait de nous piller et de ravager nos terres, sans qu'il fût permis de se défaire de lui? Certainement la sociabilité tendant à la conservation commune de tous les hommes, on ne saurait raisonnablement bâtir sur ce principe. Il n'est aucune loi qui réduise les personnes les plus sages et les plus retenues, à la dure nécessité d'être inévitablement malheureuses toutes les fois qu'il prendra fantaisie à un scélérat de violer à leur égard le droit naturel; et ce serait la dernière des absurdités, que de mettre au rang des lois de la société humaine, l'obligation indispensable de souffrir patiemment toute sorte d'injures. Ainsi, il faut être ennemi de soi-même, pour épargner un ennemi, qui s'obstine à exercer contre nous des actes d'hostilité, et pour aimer mieux périr de ses mains sans nécessité, que de le perdre lui-même. Toute la douceur et toute l'humanité dont le droit naturel nous ordonne d'user envers un ennemi, c'est que, s'il vient à témoigner un véritable repentir des injures qu'il nous a faites, et une volonté sincère de ne plus exercer d'acte d'hostilité contre nous, en sorte qu'après avoir réparé le dommage, il nous donne de bonnes assurances pour l'avenir; en ce cas là, on doit lui pardonner, et se réconcilier avec lui, et pratiquer de nouveau à son égard les devoirs de la paix.

Puffendorf pense que lorsque la personne attaquée ne vit que pour elle-même, et qu'il n'y ait personne qui ait un grand intérêt à sa vie,

» il n'a qu'une *simple permission*, dit-il, de
» tuer son agresseur; surtout si sa vie est d'une
» grande utilité à plusieurs autres personnes, et
» si on a lieu de présumer que mourant en cette
» rencontre, il court risque de son salut éternel.
» Car quoique la grandeur de l'épouvante et le
» trouble dont on se trouve saisi alors, ne per-
» mette pas de peser exactement le mérite de
» l'agresseur; et qu'on ne doive avoir aucun
» égard au danger où une personne s'est exposée
» elle-même, et dont il ne tient qu'à elle de se
» délivrer; surtout lorsqu'elle exerce sa fureur
» à nos depens; il ne paraît pourtant pas vrai-
» semblable qu'il faille mettre au nombre des
» devoirs dont l'omission est un péché, une
» action comme celle-là, qui a des suites si fu-
» nestes pour une créature semblable à nous.
» Outre que, selon la maxime commune, il est
» libre à chacun de renoncer à ses priviléges,
» lorsqu'il peut le faire sans préjudice d'un tiers. »

Mais il faut remarquer ici, contre l'hypothèse sur laquelle est fondé tout le raisonnement de Puffendorf, que la défense de soi-même n'est pas un simple droit, dont on puisse toujours user ou ne pas user comme on le juge à propos. La loi naturelle ne nous *permet* pas seulement de nous défendre, elle nous l'*ordonne* positivement, par cela même qu'elle nous prescrit de nous aimer, et de travailler à notre conservation. L'obligation, bien loin de cesser ici, est d'autant plus forte, que les plus grands dangers, auxquels notre vie est exposée, sont ceux qui viennent de

la part des autres hommes. On peut souvent se précautionner assez contre l'effet des causes naturelles et inanimées, et contre les bêtes les plus féroces. Tout cela même a de certaines bornes physique, au-delà desquelles on n'a guère à craindre. Mais la malice des hommes est telle, qu'il est très-souvent impossible d'en prévoir les effets, et par conséquent de prendre de justes mesures pour s'en garantir. Leur fureur n'a point de limites, et peut, pour ainsi dire, aller à l'infini, au gré des passions qui les entraînent.

D'ailleurs, s'il n'y avait pas ici quelque obligation, il s'en suivrait que chacun pourrait se laisser tuer, toutes les fois qu'il serait attaqué par qui que ce fût : or, qui ne voit que cela tendrait à ruiner la société, et à la priver des plus honnêtes gens qui seraient à la discrétion des plus méchants?]

§. X. Troisième règle. Ce droit illimité de se défendre à lieu, soit qu'on attaque directement notre vie, soit qu'on veuille nous faire quelque autre mal considérable, que nous ne sommes pas obligés de souffrir.

[63. Par exemple, si l'agresseur ne veut que nous battre, nous meurtrir, ou nous priver de quelque membre qui ne soit pas absolument nécessaire, ou nous dépouiller de notre bien : car on n'a aucune assurance que de ces commencemens il ne passera pas à de plus grandes injures : et dès là qu'un homme se déclare notre ennemi; comme il le fait en nous insultant sans témoigner ensuite aucun déplaisir, il nous donne, en tant

qu'il est en lui, une pleine et entière liberté d'agir contre lui à toute outrance, et sans garder aucunes bornes.]

§. XI. QUATRIÈME RÈGLE. A l'égard du temps auquel on peut légitimement commencer à se défendre soi-même, il faut établir qu'il est permis de commencer les actes d'hostilité, lorsqu'il paraît par des indices manifestes, que quelqu'un travaille actuellement à nous faire du mal, quoique ses desseins n'aient pas encore éclaté : c'est-à-dire, que dans l'état de nature, on peut prévenir l'agresseur au milieu de ses préparatifs.

[64. Pourvu qu'il ne reste d'ailleurs aucune espérance de le ramener par des exhortations amiables, ou qu'en usant de cette voie de douceur, on ne porte point de préjudice à ses propres intérêts. Car on n'est point tenu d'attendre tranquillement que notre ennemi ait tout préparé pour nous accabler, ou qu'il ait actuellement porté les insultes à leur comble pour rendre légitime la violence, à laquelle on a recours, par la nécessité de se défendre, et de repousser un danger imminent. Il faut donc tenir pour agresseur celui qui forme le premier le dessein de nuire, et se dispose le premier à l'exécuter, quoiqu'il arrive ensuite que l'autre, venant à découvrir ses préparatifs, fasse plus de diligence et commence les actes d'hostilité. Car la juste défense de soi-même ne demande pas toujours qu'on reçoive le premier coup, qui pourrait bien souvent être mortel, et par conséquent le dernier; ou qu'on ne fasse que parer et repousser

ceux qu'un agresseur nous porte actuellement. Un ancien orateur Grec l'a très-bien remarqué, lorsque voulant animer les Athéniens peu soigneux de prévenir les machinations de Philippe de Macédoine, il disait : « Tout homme qui me » dresse des piéges et fait ce qu'il peut pour me » surprendre, dans ce temps-là même, quoiqu'il » n'en soit qu'aux préparatifs, ne me fait-il pas » déjà la guerre, quoiqu'on ne voie encore voler » ni flèches ni dards? » (1)]

§. XII. Il suit de-là que de simples soupçons fondés sur la malice de l'homme ne suffisent pas pour nous autoriser à en venir aux voies de fait. Nous devons seulement dans ce cas-là prendre des mesures innocentes pour nous mettre en sûreté.

[65. Quiconque, dit-on, est en état de vous nuire, le veut aussi ; si donc vous avez à cœur votre propre conservation, vous devez le prévenir sans autre prétexte. Barbare philosophie, qui détruit entièrement la sociabilité. Les auteurs au jugement desquels on en appelle, pour confirmer une maxime si inhumaine, ou ne méritent pas d'être écoutés, ou parlent seulement d'une précaution innocente, ou supposent qu'il s'agit de gens dont on connaît d'ailleurs les mauvaises intentions. Que si quelques Princes ont suivi cet injuste principe, leur mauvais exemple ne fait pas règle. Le sage Caton, haranguant

(1) Démosthen. Philip. III.

le Sénat en faveur de ceux de Rhodes, disait, entre autres choses : *Ferons-nous les premiers ce que nous disons qu'ils ont voulu faire* (1)? Sur quoi Aulu-Gelle continue ainsi : « Dans un » combat de gladiateurs, il faut ou mourir, ou » tuer son homme. Mais, dans la vie humaine, » les dangers auxquels on est exposé de la part » d'autrui, ne sont pas si inévitables, que l'on » soit toujours réduit à la nécessité de faire du » mal à autrui, pour prévenir celui que l'on en » peut recevoir. » (2)]

§. XIII. Cinquième règle. Enfin si l'agresseur, touché de repentir, nous demande pardon, et nous offre un dédommagement et des sûretés convenables, nous devons lui pardonner et rentrer en grâce avec lui.

[66. Voici la règle qu'il faut suivre là-dessus. Si l'offenseur, touché de repentir, vient de lui-même nous demander pardon, et qu'il offre en même-temps de réparer le mal qu'il nous a causé, on doit se réconcilier avec lui, sans exiger d'autres assurances qu'une nouvelle protestation de vivre désormais paisiblement avec nous. Puisqu'un homme qui fait, de son pur mouvement, une pareille démarche, montre suffisamment qu'il a du regret de sa faute, et qu'il est bien résolu de ne plus retomber. Mais lorsqu'il faut arracher quelques faibles marques de repentir de

(1) Aul. Gell. *Noct. Attic.* Lib. VII, cap. III.
(2) Ibid.

la bouche d'un injuste agresseur, et qu'il ne commence à se reconnaître, que lorsqu'il n'est plus assez fort pour nous tenir tête, sa parole toute seule ne paraît pas un garant suffisant de la sincérité de ses intentions. Il est donc permis ou de le mettre hors d'état de nuire, ou de le lier par quelque chose de plus fort qu'une simple promesse, puisque, dans le cas supposé, il s'est fortement rendu suspect à notre égard, et qu'on ne peut faire que très-peu de fond sur l'assurance qu'il donne du changement de sa mauvaise volonté.

Est-il permis, suivant la loi naturelle, de défendre une personne injustement attaquée? est-il permis de repousser à main armée les attaques que fait un injuste agresseur contre un autre?

Puffendorf et quelques autres jurisconsultes prétendent, qu'on ne peut pas s'ingérer de secourir ou de venger une personne insultée par quelque autre, à moins qu'on n'ait un engagement particulier avec la première : « Toute injure faite » à autrui, dit Puffendorf, ne nous autorise pas » à attaquer de notre chef l'auteur de l'insulte, » tant que l'on n'a, ni avec l'offensé, ni avec l'of- » fenseur, d'autre liaison, que celle de l'huma- » nité (1). » Sur quoi nous remarquerons, qu'afin que les lois naturelles qui tendent à la conservation du genre humain, soient bien observées, et que personne n'entreprenne de faire du tort à

(1) Liv. II, chap. V, §. 8.

son prochain, la nature a mis chacun en droit de punir ceux qui violent ses lois, soit à l'égard de tout le genre humain, ou à l'égard d'un particulier. Les lois naturelles, aussi bien que toutes les autres qui sont imposées aux hommes, seraient entièrement inutiles, si personne, dans l'état de la liberté naturelle, n'avait le pouvoir de les faire exécuter, de protéger l'innocent, et de réprimer ceux qui l'insultent. Or, tous les hommes étant naturellement égaux, il s'ensuit que si, dans cet état, quelqu'un doit avoir le droit de punir l'infraction des lois naturelles, il n'y a personne qui ne l'ait avec autant d'étendue que tout autre.

Il suit de ces principes, que dans l'état de nature, chacun a le droit, non seulement de défendre une personne injustement attaquée, mais aussi de tuer un meurtrier, afin de détourner les autres de faire une semblable offense, que rien ne peut réparer ni compenser, et de mettre les hommes à l'abri des attentats d'un criminel, qui, ayant renoncé à la raison, à la règle, à la mesure commune que Dieu a donnée au genre humain, a, par une injuste violence et par un esprit de cruauté, dont il a usé envers une personne, déclaré la guerre à tous les hommes, et doit s'attendre à être poursuivi et détruit comme un lion, comme un tigre, comme une de ces bêtes féroces avec lesquelles il ne peut y avoir de société ni de sûreté. Aussi est-ce sur cela qu'est fondée cette grande loi de la nature : *Si quelqu'un répand le sang d'un homme, son sang sera aussi répandu*

par un homme (1). Et Caïn était si pleinement convaincu, que chacun est en droit de détruire et d'exterminer un coupable de cette nature, qu'après avoir tué son frère, il craignait que *quiconque le trouverait, le tuerait.* Tant il est vrai que ce droit est écrit dans le cœur de tous les hommes.

Enfin, je dis encore, que l'homme, dans l'état de nature, non seulement a le droit d'épouser la querelle de l'offensé, mais encore, qu'il est indispensablement obligé de le défendre, s'il se sent assez fort et que l'attaqué soit trop faible. C'est une conséquence du principe de la sociabilité. Et je suis surpris que Puffendorf, à l'endroit cité, ait pu penser autrement, lui qui approuve ailleurs la belle maxime de Cicéron : *Qui non defendit, nec obsistit, si potest, injuriæ tam est in vitio, quàm si parentes, aut amicos, aut patriam deserat* (2). Nous trouvons dans la législation criminelle des anciens Egyptiens, une loi qui portait que, celui qui trouvant sur son chemin une personne en danger d'être tuée ou maltraitée de quelque autre manière que ce fût, et pouvant la garantir du mal qui la menaçait, ne le faisait pas, était puni de mort. Que si l'on ne se sentait pas assez fort pour secourir le mal-

(1) Ce sont les propres termes de l'ordre que Dieu donna à Noé et à sa famille, en sortant de l'Arche ; ainsi c'est l'ordre du Maître de la Nature. Quelques uns trouvent dans cet ordre de Dieu l'établissement de la *loi du Talion. Gen.* IX, vers. 6.

(2) De Offic., lib. I, cap. VII.

heureux, il fallait du moins dénoncer l'auteur de la violence, et se rendre partie en justice contre le brigand. Si l'on y manquait, on recevait un certain nombre de coups, et l'on était de plus condamné à ne manger rien de trois jours (1).

Si, outre la défense de l'offensé, on a lieu vraisemblablement de soupçonner que l'agresseur injuste, après avoir opprimé celui à qui il en veut pour le présent, se tournera contre nous, et fera servir sa première victoire comme d'instrument pour nous opprimer; il faut alors secourir l'offensé avec d'autant plus d'ardeur que sa conservation assure la nôtre. C'est être sage que de s'empresser à éteindre le feu qui s'est pris à la maison de notre voisin, autrement on court risque qu'il ne gagne enfin la nôtre.]

Pousser les actes d'hostilité au-delà de ces termes, ce ne serait plus défense, mais vengeance. Voilà pour l'état de nature.

§. XIV. Mais ce qui est permis dans l'état de nature, ne l'est pas toujours dans l'état civil.

[67. Le Droit de la juste défense de soi-même que chacun avait dans l'indépendance de l'état de nature, est ôté aux particuliers (2), dans la société civile; de sorte qu'il ne leur est plus permis de tirer raison eux-mêmes, comme ils

(1) Diod., lib. I, cap. 67.

(2) J'entends ici par le terme de particulier, non-seulement une personne physique, mais aussi une personne morale, telle qu'un corps entier d'un peuple qui a passé sous la domination d'un autre, ou d'un prince.

l'entendent, des injures qu'ils ont reçues, ni de se faire rendre par force ce qui leur est dû (1) : il faut qu'ils implorent la protection des lois et du magistrat ; c'est lui qui est chargé du soin de procurer aux personnes lésées la réparation de l'injure et du dommage, aussi bien que les sûretés nécessaires pour l'avenir, et de faire jouir chacun de ses droits. Ainsi, dans la société civile il n'est permis ni de prévenir l'agresseur au milieu de ses préparatifs, ni après avoir reçu de lui quelque injure, d'en tirer raison par des voies de fait, autrement quel besoin aurait-on de magistrats et de l'institution des sociétés civiles ?]

Première Règle. En général, les membres d'une société civile ne doivent avoir recours aux voies de fait et à la violence, que lorsque les circonstances ne leur permettent pas de recourir à la protection du souverain. S'ils en usaient d'une autre manière, ce serait tout évidemment un attentat contre l'autorité souveraine, un désordre qui produirait nécessairement la licence et l'anarchie.

§. XV. Seconde Règle. D'ailleurs, dans l'état civil, la défense de soi-même à main armée, ne peut, pour l'ordinaire, être poussée au-delà de ce qui est nécessaire pour nous délivrer du péril auquel nous sommes actuellement exposés. A l'égard de la réparation du dommage, et des

---

(1) Voyez Digest., lib. IV, tit. II, *Quod metus causa gestum est*, leg. XI, XII, XIII, etc.

sûretés pour l'avenir, c'est au souverain qu'il faut s'adresser.

[68. Par ces deux premières règles, l'on voit la différence des bornes de la défense de soi-même dans l'état naturel et dans celui de la société civile. Car, suivant ce que nous avons remarqué ci-dessus (note 66), la défense de soi-même dans l'état de nature, est fondée sur le droit de la conservation de soi-même, et sur celui que chacun a de réprimer le crime, et toute infraction des lois naturelles; de façon que l'offensé a droit de se défendre et de punir ou de poursuivre un injuste agresseur. Mais dans la société civile, le droit de punir est passé entre les mains du magistrat. Ainsi dès que l'offensé a mis en sûreté, sa propre vie ou ses biens, il ne lui est pas permis de pousser plus loin les actes d'hostilité; car, c'est au souverain à y pourvoir pour l'avenir, à procurer à l'offensé les dédommagemens équitables, et à lui donner les sûretés nécessaires.

Mais il faut remarquer ici que le souverain qui a en main le droit de punir les crimes, peut faire grace et renoncer à ce droit, lorsque le bien public ne demande pas absolument qu'il punisse et chatie la violation des lois; mais il doit toujours procurer une satisfaction suffisante à la personne lésée, des sûretés pour l'avenir, et des dédommagemens pour les pertes qu'ils pourraient avoir reçues; car le souverain, en recevant le premier droit par l'établissement de la société

civile, s'est engagé à garantir le second à ses sujets.]

§. XVI. Troisième Règle. A l'égard du temps, nous ne pouvons repousser notre ennemi par la force, que lorsque nous sommes actuellement insultés, et que nous n'avons pas le temps de recourir au souverain.

[69. Delà il paraît, que, dans les sociétés civiles, le temps d'une juste défense de soi-même, est renfermé dans des bornes fort étroites, réduit presqu'à un point indivisible, quoiqu'il ait d'ordinaire un peu plus d'étendue dans la pratique, et que les magistrats ne fassent guère d'attention si l'on va un peu au-delà de ces limites. Un juge éclairé, découvre aisément, par l'examen des circonstances de chaque action, si la défense est innocente, ou non.

Voici cependant une maxime générale sur laquelle il semble que l'on doive se régler en ce cas là. C'est que le temps auquel on peut tuer un homme en se défendant, commence dès le moment que l'agresseur témoignant en vouloir à notre vie, et étant pour cet effet armé de forces et instrumens nécessaires, se trouve posté dans un endroit d'où ses coups peuvent porter jusqu'à nous, en comptant d'ailleurs le temps qu'il faut pour le prévenir, si l'on ne veut pas demeurer en proie à sa rage. Par exemple, si j'aperçois un homme qui vient fondre sur moi, l'épée à la main, d'un air qui donne suffisamment à connaître, qu'il veut me la passer au travers du corps, et que d'ailleurs je ne trouve

point d'endroit où me réfugier ; je puis lui décharger un coup de pistolet, avant qu'il soit tout près de moi, et à portée de me toucher avec son épée ; de peur que s'il s'avance un peu trop, je ne sois plus en état de me servir de mon pistolet. De même, si un homme court, à dessein de me tuer, avec un pistolet, et que j'aie en main un fusil, je ne suis pas obligé de le laisser venir à la portée du pistolet, mais je puis lui tirer un coup de mon fusil avant qu'il soit à cette distance. C'est là précisément ce que les jurisconsultes romains appellent *prévenir à propos un agresseur* ; ajoutant qu'il vaut mieux le prévenir que d'attendre qu'il ait exécuté ses mauvais desseins : *Melius enim est occurrere in tempore, quam post exitum vindicare* (1).]

§. XVII. QUATRIÈME RÈGLE. Enfin, si le Souverain, au lieu de nous protéger contre la violence, faisait profession ouvertement de nous refuser tout secours, et toute justice, l'on pourrait alors user de ses droits et travailler à sa conservation par les moyens que l'on juge les plus convenables. On pourrait rapporter à cela le fait de Moïse qui tua l'Egyptien.

[70. Car Moïse savait bien que des Israëlites ne pouvaient obtenir aucune justice des juges Egyptiens : et quand la tyrannie est venue à un si grand excès, que l'on n'obtient plus de justice,

(1). Cod., lib. III, tit. XXVII. *Quando liceat unicuique sine judice se vindicare, etc.*, leg. I.

les fondemens de la société civile étant détruits, on rentre dans les droits de l'état de nature, en vertu desquels chacun peut se défendre, lui et ses amis, contre la violence, sans implorer vainement ceux qui ne le veulent pas secourir. Mais on ne peut se servir de ce droit que dans un désordre extrême, tel qu'était celui qui régnait alors en Egypte, où l'on pouvait impunément, à l'égard des juges Egyptiens, faire tant de mal que l'on voulait, aux Israëlites.

Que si le souverain ou le magistrat s'excuse sur les circonstances du temps, et sur l'état des affaires publiques, qui ne lui permettent pas d'user de son autorité, nous exhortant à attendre un temps plus favorable pour demander satisfaction, ou à pardonner pour le coup, en considération du bien public, un bon citoyen doit relacher alors de son droit, pourvu qu'il n'ait rien à craindre pour le présent, et se soumettre à la volonté du souverain.

Mais on demande ici, s'il est permis, quand on n'a pas d'autres moyens pour repousser la violence, de tuer un agresseur qui ne veut pas nous ôter la vie, mais seulement nous priver de quelque membre, ou nous faire une blessure considérable? L'affirmative est claire par rapport à l'état de nature; car la nature nous inspire un si grand soin de la conservation de nos membres, qu'on ne saurait s'empêcher de travailler de toutes manières à les maintenir en bon état, et il y a tel membre, surtout de ceux qui sont les plus nobles, qu'on aimerait presque autant être privé

de la vie, que de le perdre. Souvent même la mutilation de quelque membre met notre vie en danger; et d'ailleurs, comment s'assurer que l'agresseur en demeurera là? Ajoutez à cela, que quiconque se porte contre nous à un pareil attentat, se déclare ouvertement notre ennemi, et par conséquent nous donne, en tant qu'en lui est, la liberté de le repousser à l'infini.

Les lois civiles ne paraissent pas non plus obliger les citoyens à se laisser mutiler, plutôt que d'en venir aux dernières extrémités pour se mettre à couvert des effets d'une injuste violence. Une si grande patience semble être au-dessus des forces ordinaires de l'esprit humain : et il y aurait du moins une souveraine dureté à l'exiger en faveur d'un agresseur malicieux. Mais si l'on a déjà reçu l'injure il faut avoir recours aux magistrats pour en tirer satisfaction.]

§. XVIII. Au moyen des principes que l'on vient d'établir, on peut satisfaire à toutes les questions particulières.

Première question. Peut-on se défendre soi-même jusques à tuer un agresseur qui se méprend, ou qui n'est pas dans son bon sens ?

Réponse. On le peut sans doute, pourvu qu'auparavant on ait tenté toute autre voie pour se tirer d'affaire. Car enfin le soin de nous-mêmes, toutes choses d'ailleurs égales, doit l'emporter sur le soin d'autrui, et il suffit que l'agresseur, quel qu'il soit, n'ait aucun droit de nous tuer.

[71. Ajoutons que le droit de se défendre vient directement et immédiatement de la loi

de la conservation que la nature impose à chacun, et non pas de l'injustice ou du crime de l'agresseur. Ainsi quand même l'agresseur est innocent, nous ne sommes pas moins obligés à nous conformer à la loi de la conservation tout comme si l'agresseur était criminel.

Il faut bien remarquer la condition de la réponse, *pourvu qu'auparavant on ait tenté toute autre voie pour se tirer d'affaire*; car dans ce cas surtout elle doit être fort scrupuleusement observée, parce que l'agresseur n'est pas injuste.]

§. XIX. *Seconde question.* Un homme attaqué injustement, est-il obligé de prendre la fuite, plutôt que de résister de front à son adversaire?

Réponse. La fuite est un moyen périlleux, et qui peut donner tout l'avantage sur nous à notre ennemi. On n'est donc point obligé à la rigueur de prendre ce parti; et si en résistant de front à notre adversaire, nous lui causons quelque mal, il ne peut s'en prendre qu'à lui-même.

[72. Il faudrait ici, ce me semble, distinguer l'état de nature d'avec celui de la société civile. Dans le premier l'agresseur n'a aucun droit qui nous impose l'obligation de nous mettre à couvert des insultes par la fuite. Mais dans une société civile, il faut absolument fuir plutôt que de le tuer, si la fuite peut se faire sans s'exposer aux traits de l'agresseur, car tout ce qui nous est permis dans la société civile pour nous défendre, c'est d'éviter le danger présent, et abandonner le reste aux soins du magistrat.

Troisième question. Peut-on percer ou écraser

une personne innocente qui, se trouvant sur notre chemin, nous empêche de nous défendre ou de fuir, sans quoi l'on se voit perdu?

Réponse. Grotius (1) croit que cela n'est permis qu'en considérant la nature toute seule ; car selon les lois de la charité, dit-il, une chose comme celle-là n'est nullement innocente. Mais il me semble que la charité veut bien qu'on aime les autres comme soi-même, mais non pas plus que soi-même, ce qui devrait être, suivant la décision de Grotius.

Je crois donc qu'il est permis de faire toute sorte de mal à celui qui s'oppose à ma défense ; car j'ai droit de me défendre jusqu'à la dernière extrémité contre ceux qui, sans en vouloir directement à ma vie, attentent sur ma personne, de quelque manière que ce soit, et dans l'épouvante où jette le danger qui oblige à fuir, il faut pardonner au trouble où l'on est alors, si l'on ne prend pas bien toutes les précautions, et si pour se mettre au plutôt en sûreté, on écarte tout ce qui se présente en notre chemin, d'une manière un peu plus brusque et plus mal avisée, que l'on ne ferait, si l'on agissait de sang froid.

Cinquième Question. Mais si l'injuste agresseur est le propre père ou la propre mère de la personne attaquée, peut-on le tuer ?

Réponse. Pour traiter la question avec une certaine exactitude, je remarque qu'à la vérité,

(1) *Droit de la Guerre et de la Paix*, liv. II, chap. I, §. IV.

les lois peuvent, à cause des inconvénieus, punir tout fils qui aura tué son père ou sa mère, même en son corps défendant ; comme on a lieu de présumer qu'un tel cas sera fort rare, il n'est pas à propos d'en faire une exception qui pourrait donner lieu de laisser impuni un véritable parricide. Mais à considérer la chose en elle-même, voici, à mon avis, ce qu'il faut penser. 1°. Si un père est poussé à tuer son fils par un mouvement dont il n'est pas le maître, en sorte qu'il ne sache ce qu'il fait, je dis qu'il faut se laisser tuer alors, plutôt que de tremper ses mains dans le sang de son père. 2°. Lorsqu'on a quelque lieu de craindre qu'un père ne se porte avec quelque connaissance et quelque délibération à mettre en danger notre propre vie, il n'y a rien qu'on ne doive faire pour éviter les moindres occasions de l'irriter, et il faut s'abstenir de bien des choses que l'on aurait plein droit de faire, s'il s'agissait de tout autre. 3°. Mais, si après n'avoir rien négligé de ce côté-là, on se voyait infailliblement exposé à perdre la vie par la main de celui qui, plus que tout autre, est tenu de la conserver ; comme en ce cas-là, on peut, si l'on veut, se laisser tuer, par un excès de tendresse et de considération pour celui de qui l'on tient la naissance, je ne crois pas, non plus, qu'on fût coupable de meurtre et de parricide. Le droit de défendre sa vie est antérieur à toute obligation envers autrui, et un père qui s'oublie jusqu'à entrer dans un si grand excès de fureur contre son propre fils, ne mérite pas que

celui-ci le regarde encore comme son père. Le fils, innocent, est alors bien digne de compassion, puisque pendant que le père témoigne avoir renoncé aux sentimens de la nature, il ne peut lui-même, sans une grande répugnance, suivre, en cette occasion, le penchant naturel qui porte d'ailleurs chacun avec tant de force, à se conserver soi-même. Aussi le cas arrivera-t-il très-rarement. Il n'y a qu'un fils aussi dénaturé qu'un tel père, qui puisse se défendre, quand il verra que la défense ne peut qu'être fatale à l'agresseur, qu'il voudrait sauver, quoique indigne. Mais enfin il suffit que la chose soit possible, et ainsi la question ne doit être ni omise, sous prétexte qu'on peut abuser de la décision, ni décidée sur des préjugés éblouissants, que forme ici la relation de père et de fils. Les devoirs qui naissent de cette relation, sont réciproques, et si la balance est plus forte d'un côté que de l'autre, il ne faut pas qu'elle tombe toute de ce côté. Les principes du Droit naturel bien examinés, fourniront toujours dans les cas les plus rares et les plus épineux, comme celui-ci, de quoi marquer les justes bornes de chaque devoir, et concilier ensemble ceux qui semblent se choquer.]

§. XX. *Sixième Question.* Peut-on se défendre à main armée, pour empêcher qu'on ne nous ravisse notre honneur ?

[73. *Réponse.* Le mot d'*honneur* a divers sens : car il signifie quelquefois *l'estime simple*, et plus généralement *l'estime de distinction* ; il signifie aussi la *vertu*, le *mérite* et la *dignité*, qui

attirent cet honneur extérieur ; et c'est en ce sens, qu'on dit que ces qualités font honneur à un homme. Ce terme signifie encore, dans un sens plus étendu et plus ordinaire, cet avantage, qu'ont au-dessus de ceux dont la vie est sujette à quelque reproche, qui les a décrié dans le public, ceux qui vivent de telle manière, même dans les moindres conditions, qu'ils ne s'attirent aucun reproche de cette nature : on dit de ces personnes que ce sont d'honnêtes gens qui vivent avec honneur. Il signifie aussi l'état honnête d'une fille qui conserve son intégrité, d'un femme qui n'a pas blessé la continence nuptiale, et d'une veuve chaste. Enfin, il signifie la réputation ou l'estime qu'attirent, dans le public, toutes ces différentes espèces d'honneur, et c'est en ce sens qu'on dit des médisants, qu'ils blessent l'honneur.

Comme Burlamaqui ne prend dans sa réponse l'honneur que dans la signification de l'*estime simple*, nous en avons renvoyé la décision, afin de la résoudre avec plus de plénitude.

Si l'on prend l'honneur pour l'*estime de distinction*, on trouvera la décision de la question dans ce que nous en avons dit au chap. IV. §. XVIII. Nous examinerons donc la question relativement à l'honneur pris pour la vertu, ou l'estime simple, et à l'honneur du sexe qu'on appelle encore *pudeur* ; car c'est à ces trois idées qu'on peut réduire toutes celles qu'on attache au mot d'*honneur*. Peut-on donc se défendre à main armée pour empêcher qu'on ne nous ravisse notre honneur, ou notre estime simple ?]

Réponse. Comme l'honneur est par lui-même un bien très précieux, et sans lequel tous les autres avantages de la vie ne sauraient faire le bonheur de l'homme, il est, à parler en général, incontestable, que chacun est en droit de défendre son honneur, même par la force; et cela d'une manière proportionnée au péril où il est à cet égard.

[74. Cette décision est fondée, sur ce que par la loi naturelle, on est tenu généralement de regarder pour d'honnêtes gens ceux qui, par leur conduite, ne se sont point rendus indignes de cette opinion favorable.

Hobbes pense différemment sur cet article. Il prétend qu'il faut présumer la méchanceté des hommes jusqu'à ce qu'ils aient prouvé le contraire. Il serait sans doute très-imprudent de juger des hommes comme d'un tableau sur une première vue : il y a un intérieur en eux qu'il faut approfondir : le voile de la modestie couvre le mérite, et le masque de l'hypocrisie cache la malignité. Il n'y a qu'un très-petit nombre de gens qui puissent discerner et qui soient en droit de prononcer définitivement. Ce n'est que peu-à-peu, et forcés même par le temps et les occasions, que la vertu parfaite et le vice consommé, viennent à se déclarer. Je conviens encore, que les hommes peuvent avoir la volonté de se faire du mal les uns aux autres : mais j'en conclurais seulement qu'en tenant pour gens de bien ceux qui n'ont point donné atteinte à leur probité, il est de la prudence de ne pas se confier à eux sans

réserve. Enfin, je crois qu'il faut distinguer ici entre le jugement intérieur et les marques extérieures de ce jugement. Le premier, tant qu'il ne se manifeste point au-dehors par des signes de mépris, ne nuit à personne, soit qu'on se trompe ou qu'on ne se trompe point. Le second est légitime, lorsque par des actions marquées de méchanceté ou d'infamie on nous a dispensés des égards et des ménagemens. Ainsi naturellement chacun doit être réputé homme de bien, tant qu'il n'a pas donné par sa conduite des preuves du contraire : soit qu'on prenne cette proposition dans un sens positif, soit plutôt qu'on l'entende dans un sens négatif, qui se réduit à celui-ci : *un tel n'est pas méchant homme;* et tout agresseur de cet honneur peut être repoussé aussi bien que celui qui en voudrait à notre vie.]

§. XXI. Pour l'application de cette règle générale, et les modifications que l'on y doit apporter, elles dépendent toutes des circonstances particulières. Ainsi, dans l'état de nature, quiconque attaque notre honneur de propos délibéré, nous met en droit de le regarder comme notre ennemi, et de le traiter comme tel, jusques à ce qu'il nous ait fait une satisfaction convenable. Mais, dans l'état civil, comme l'honneur des particuliers est un dépôt confié aux lois et au souverain, c'est aussi, pour l'ordinaire et dans la règle, au souverain qu'il faut avoir recours, pour obtenir la satisfaction des injures faites à notre honneur.

§. XXII. Il est donc du devoir des souverains de

prévenir et d'empêcher par toutes sortes de voies, que les particuliers ne se fassent justice à eux-mêmes dans les occasions où leur honneur se trouve intéressé. L'expérience ne nous a que trop bien appris, combien il est dangereux à cet égard, de laisser aux hommes une trop grande liberté. La fureur des duels a eu les suites les plus fâcheuses, et a causé plus d'une fois, et à la société et aux familles, des plaies véritablement incurables.

§. XXIII. Voici donc les mesures les plus efficaces que les souverains doivent prendre pour remédier radicalement à un si grand désordre.

1°. Ils doivent défendre sous des peines convenables toutes les voies de fait, tous les actes de violence, par lesquels les particuliers entreprendraient de se faire justice à eux-mêmes, en matière de point d'honneur.

2°. Comme les lois ne sont jamais bien observées, à moins que les sujets ne soient bien persuadés de leur justice et de leur nécessité, il est du devoir d'un Prince sage de ne rien négliger pour guérir les esprits sur les fausses idées que l'on se fait communément du point d'honneur.

3°. Il faut décerner des peines très-rigoureuses contre ceux qui osent se porter à faire quelques-unes de ces injures, qui atteignent, pour ainsi dire, l'honneur jusqu'au vif, et auxquelles on attache communément une grande ignominie.

4°. Enfin, les souverains doivent donner à ceux qui, dans l'occasion, s'abstiennent de la vengeance particulière, des marques de leur bien-

veillance et de leur protection ; et même jusqu'à leur procurer des avancemens honorables, préférablement à leurs concurrents. Ce sont là les seuls moyens que les souverains peuvent mettre en usage utilement, pour déraciner le préjugé commun, et prévenir les suites funestes qui en résultent. Mais si les souverains négligent ces attentions, on peut dire avec justice, qu'ils sont responsables de tous les désordres que produit le point d'honneur ; et que ceux qui se trouvent malheureusement engagés dans quelque affaire de cette nature, sont plus à plaindre qu'à blâmer.

[75. Mais en prenant l'honneur pour la pudeur du sexe, on peut proposer les questions suivantes :

Septième question. Est-il permis de tuer l'agresseur qui en veut à l'honneur d'une fille, ou d'une femme ?

Réponse. Comme presque tous les peuples du monde mettent cette espèce d'honneur au même rang que la vie, on a raison de soutenir que chacun peut aussi le défendre en tuant même celui qui veut le lui ravir. En effet, l'honneur passant pour le plus bel ornement du sexe, et ce sexe étant faible par lui-même, il fallait le munir de toute manière contre l'insolence des hommes entreprenants. Pour ce qui regarde les sociétés civiles, puisque les législateurs ont eu droit d'attacher au viol la peine de mort, ils ont pu aussi sans contredit permettre à toute honnête femme de défendre jusqu'au sang ce qu'elle ne saurait plus recouvrer quand on le lui a une fois ravi.

Affront qui est d'autant plus grand, qu'il peut réduire une femme d'honneur à la dure nécessité de susciter, de son propre sang, de la lignée à un homme qui agit avec elle en ennemi.

Après tout, un acte d'hostilité comme celui-là, ne donne-t-il pas plein droit de se porter aux dernières extrémités contre un homme, qui, pour assouvir une infâme passion, attente en même-temps à l'honneur et à la liberté d'une honnête femme. Car s'il y a quelque chose dont on soit en droit de disposer, c'est sans doute lorsqu'il s'agit d'accorder à un autre l'usage de son corps. Ainsi celui qui y veut forcer, montre par-là qu'on n'a ni ménagement ni justice à attendre de lui. J'ajoute même que ce n'est qu'en se défendant par tous les moyens possibles, même au risque de sa propre vie, qu'elle peut se mettre à couvert de reproche. On a fort loué le jugement de Marius, qui, non content d'absoudre hautement un soldat qui avait tué son capitaine, neveu de lui Marius, pour repousser la violence que ce brutal voulait faire à son honneur, l'orna, outre cela, de la couronne que l'on donnait à ceux qui s'étaient signalés par quelque acte extraordinaire de valeur. Le jurisconsulte Paul décide aussi que la défense de l'honneur autorise à en venir à une telle extrémité, et cela par l'intérêt du public. *Qui latronem, cædem sibi inferentem, vel alium quemlibet stuprum inferentem, occiderit, puniri non placuit. Alius enim vitam, alius pudorem, publico facinore defendit.* Re-

cept. sentent. Lib. V. Tit. XXIII. *Ad leg. Corn. de Sicariis*, etc. §. 3.

Huitième question. Mais si la force de l'agresseur est majeure, une personne peut-elle alors se tuer pour éviter qu'on ne lui ravisse l'honneur ?

Réponse. Quelques auteurs soutiennent l'affirmative, et ils allèguent des raisons fort spécieuses. Ils prétendent qu'une personne, en se privant de la vie dans cette occasion, peut alléguer que la nécessité où elle a été réduite, et qui sans une espèce de miracle était absolument inévitable, l'a fait conclure que le Souverain Maître lui donnait congé, et lui permettait tacitement d'abandonner son poste. Elle avait, disent-ils, aussi une forte présomption du consentement du genre humain, puisqu'elle était déjà morte pour lui. Il n'importe à personne qu'elle n'anticipât pas d'un fort petit espace de temps le terme fatal de sa vie, pour éviter l'opprobre dont elle aurait été couverte dans la suite, etc.

Je crois cependant la négative bien plus probable. Car la véritable pudeur est un bien que personne ne peut ravir. Un ancien Père de l'Eglise a très-bien remarqué, « que quoique le » corps succombe à une force majeure, il ne » perd rien de sa pureté, tant que le cœur con» serve la sienne » (1). Et c'est sans aucune

(1) St.-Augustin, *de Libero Arbitrio*, lib. I, cap. V, n°. 12.

raison que l'on en estime moins ceux qui ont succombé à une force majeure.

Mais il se présente ici naturellement une difficulté ; savoir : pourquoi une femme ou une fille attaquée peut-elle se défendre à main armée, même au risque de sa propre vie, et tuer celui qui en veut à son honneur, tandis qu'elle ne peut pas se tuer elle-même lorsque la force de l'agresseur est majeure ? Parce que le suicide est un crime, quelle qu'en soit la cause ; tandis que la juste défense de nous-mêmes, soit pour sauver notre vie, soit pour conserver notre honneur, non-seulement nous est permise, mais elle nous est fortement ordonnée par la nature. Ajoutons encore, qu'en succombant à une force majeure, on ne perd son honneur que dans l'esprit des sots, sur les jugemens desquels on ne doit point compter ; car on serait bien à plaindre si l'honneur dépendait de leur façon de penser.

Neuvième question. Un mari qui croit son honneur attaqué par l'adultère de sa femme, peut-il la tuer avec son galant, lorsqu'il les trouve en flagrant délit ?

Réponse. La négative ne souffre point de difficulté, suivant les lois naturelles ; car un homme n'est pas responsable de la vertu de sa femme, et moins encore des autres hommes ; et personne n'estimera moins honnête homme un mari pour cela seul qu'il aura eu le malheur de s'unir avec une femme dont le cœur est accessible à la corruption. D'ailleurs, dans l'état de nature, le mariage n'étant qu'un simple contrat naturel,

dès qu'une des parties contractantes manque essentiellement à ses engagemens, le contrat est censé rompu, et le mari offensé peut aisément se dédommager de la perte.

Mais on ne peut pas raisonner de même relativement aux lois civiles; car, l'adultère portant un grand coup au bien des sociétés, à la paix des familles, à la sûreté et à l'éducation des enfants, il est regardé avec raison comme un crime qui trouble la société. C'est pourquoi étant regardé, par toutes les nations, après l'homicide, comme le plus punissable de tous les crimes, les lois humaines accordent quelque droit là-dessus au mari. D'autant plus que l'adultère a toujours été considéré plutôt comme un crime domestique et privé, que comme un crime public; ensorte qu'on permettait rarement aux étrangers d'en poursuivre la vengeance, surtout si le mariage était paisible, et que le mari ne s'en plaignait point. Aussi quelques-uns des Empereurs abrogèrent avec raison la loi d'Auguste, qui permettait que l'accusation en fût publique et permise à tout le monde; parce que cette accusation ne pouvait être intentée sans mettre de la division entre le mari et la femme, sans mettre l'état des enfants dans l'incertitude, et sans attirer sur le mari le mépris et la risée : car comme le mari est le principal intéressé à examiner les actions de sa femme, il est à supposer qu'il les examinera avec plus de circonspection que personne : de sorte que quand il ne dit mot, personne n'est en droit de parler. Voilà pourquoi la loi, en certains cas, a établi

le mari juge et exécuteur en sa propre cause, et lui a permis de se venger par lui-même de l'injure qui lui était faite, en surprenant dans l'action même les deux coupables qui lui ravissaient l'honneur.

Par une loi des Athéniens, il était permis de tuer non-seulement le galant de sa femme, mais encore celui d'une concubine, d'une mère, d'une sœur, ou d'une fille (1). Et parmi les Persans, un mari qui tue en même-temps et sa femme et le galant qu'il a surpris avec elle, reçoit, outre l'impunité, un habit neuf pour récompense (2).

Enfin, par une ancienne loi de la république d'Athènes, on punissait plus sévèrement ceux qui avaient gagné une femme par leurs sollicitations, que ceux qui employaient la violence pour contenter leurs désirs. Un orateur Grec, qui rapporte cette loi, en allègue cette raison : parce que ceux qui usent de violence, se rendent par là odieux à la personne qui la souffre : au lieu que ceux qui viennent à bout de leurs entreprises par la voie de la persuasion, corrompent le cœur des femmes, l'enlèvent à leurs maris, s'emparent, par ce moyen, de toute la famille ; outre qu'ils mettent les enfants dans l'incertitude de savoir qui est leur père (3).

(1) Lysias Orat. I. *pro Cæd. Eratosth.* Demosth. *Orat. advers. Aristocrat.*, etc.

(2) Olearius *Itiner*, lib. V, cap. 32.

(3) Lysias, Orat. I, cap. XII; Voyez aussi Digest, lib. XI, tit. III, leg. I, §. 5.

Dixième question. Peut-on légitimement tuer une personne qui sème contre nous des bruits capables de nous faire du tort dans l'esprit des honnêtes gens?

Réponse. On condamne généralement l'affirmative : car ce n'est pas un bon moyen de défendre notre réputation, que de tuer celui qui l'attaque. En effet, si ces bruits sont faux, il y a d'autres voies plus commodes d'empêcher l'effet de la calomnie ; et s'ils sont véritables, faut-il pour sauver son honneur, auquel nous-mêmes avons donné atteinte, entasser crime sur crime? La décision suivante de Platon est bien plus raisonnable. « Si l'on tue, disait-il, un esclave, » qui ne nous a fait aucun mal, dans la crainte » qu'il ne révèle quelque mauvaise action dont » il a été le témoin, ou pour quelque autre semblable sujet, on doit être puni, comme si l'on » avait tué un citoyen » (1).

Onzième question. La crainte de recevoir un soufflet, ou quelque autre outrage semblable, nous donne-t-elle le droit de tuer l'agresseur pour nous garantir d'une telle injure?

Réponse. L'affirmative est très-probable dans l'état de nature, où on ne saurait raisonnablement exiger de personne qu'il n'en vienne pas aux dernières extrémités pour repousser la moindre injure, surtout si l'offenseur continue ses insultes.

---

(1) De Leg. lib. IX.

Mais qui pourrait jamais se persuader que dans les sociétés civiles, on peut légitimement permettre de tuer un homme, par cette seule raison qu'il menace de nous donner un soufflet? Car il est faux qu'un tel affront par lui-même déshonore véritablement. L'honneur serait sans contredit quelque chose de bien fragile, si la moindre insulte d'un insolent était capable de nous le ravir. Que s'il y a quelque honte à recevoir un pareil affront, elle peut être effacée ou réparée par le magistrat, qui ordonnera de faire satisfaction publique à l'offensé.

Pour la réputation d'homme de cœur, que le commun du monde, surtout parmi les gens de guerre, croit être lésée par cette sorte d'outrage, il est faux encore qu'on ne puisse la rétablir que par le duel. On est assez brave, lorsqu'on garde courageusement le poste où l'on a été placé par le souverain; et il y a mille occasion plus propres à signaler son courage, que ces combats où l'on expose sa vie, malgré les conseils de la raison et contre la défense des lois, pour satisfaire un mouvement impétueux de colère.]

§. XXIV. *Douzième question.* Peut-on légitimement pousser la défense de soi-même jusjusqu'à tuer celui qui veut nous enlever nos biens?

Réponse. En général, nous avons un droit parfait et rigoureux de défendre nos biens contre un injuste agresseur, et même jusqu'à le tuer en certains cas. La raison en est, qu'un agresseur injuste n'a pas plus de droit sur nos biens que sur

notre personne, et que d'ailleurs les biens sont des secours absolument nécessaires à la vie : nous pouvons donc le repousser par tous les moyens nécessaires.

Dans l'état de nature, s'il n'était pas permis d'en venir aux dernières extrémités contre un ravisseur injuste, cela autoriserait tellement la scélératesse et le brigandage, que le repos et la sûreté de la société en seraient entièrement ruinés.

[76. Et d'ailleurs, quiconque nous insulte malicieusement et de propos délibéré, de quelque manière que ce soit, devient dès-lors notre ennemi, et par conséquent ne saurait prétendre avec la moindre apparence de raison, que l'on ne se porte pas contre lui aux dernières extrémités. L'on se moquerait d'un homme, qui, pour empêcher qu'on ne lui tirât dessus, s'aviserait de protester qu'il en veut à nos biens, et non pas à notre vie. Aussi l'affirmative est soutenue généralement, et la pratique universelle en fait foi. On sait même que, dans la plupart des guerres, on ne se propose pas directement d'ôter la vie à l'ennemi, mais seulement de lui enlever ce qu'il possède ou de lui reprendre ce qu'il nous a lui-même enlevé.]

§. XXV. Mais dans l'état civil, il faut pour l'ordinaire, avoir recours au magistrat dont l'autorité est suffisante, pour nous procurer aisément et sans désordre, la réparation du dommage qu'on peut nous causer par rapport à nos biens. Je dis *pour l'ordinaire ;* car, si l'on se trouve dans de telles circonstances que l'on ne

puisse avoir recours au souverain, et que la perte de nos biens soit irréparable, l'on peut alors défendre ses biens par soi-même, et à toute outrance.

[77. La cause de cette restriction de la liberté, c'est, que si pour la moindre injure on pouvait en venir à des actes d'hostilités contre un citoyen, ce serait une source de troubles et de désordres perpétuels. On ne doit donc user de ce droit, qu'autant que la constitution du gouvernement civil et les lois particulières de l'état nous le permettent. Or, quoique les législateurs puissent laisser à chacun une pleine liberté de repousser un agresseur jusqu'à lui rendre un plus grand mal que celui qu'il voulait faire ; comme le législateur d'Athènes, par exemple, qui accorda une entière impunité à ceux qui tuaient sur-le-champ le voleur (1) ; cependant ils défendent d'ordinaire aux particuliers de se porter aux dernières extrémités, pour ne pas se laisser ravir un bien dont la perte n'est pas irréparable. Le secours du magistrat, suffisant alors pour procurer aisément et sans désordre, la réparation du dommage, qui, hors d'une société civile, ne saurait être obtenue que par la voie des armes. Ainsi, il n'est pas nécessaire d'avoir ici recours, pour justifier le droit, de défendre ses biens par la voie de la force, à une raison que Grotius allègue, savoir que « l'iné- » galité qu'il y a entre les biens et la vie, se

(1) Demosth. *ad Aristocr.*

» trouve compensée en ce que la cause d'une
» personne qui se défend, est favorable, au lieu
» que celle d'un voleur est odieuse (1); » à moins qu'on ne veuille dire avec un des commentateurs (2) de ce grand'homme, que comme ordinairement il est très-difficile de savoir, en tel ou tel cas particulier, si l'on a passé ou non, les bornes d'une juste défense, la nature permet de faire pencher les préjugés favorables du côté de celui qui a été volé, ou qui a couru risque de l'être; et les préjugés désavantageux, du côté du voleur; c'est-à-dire, que dans un doute, il faut excuser et laisser impunis les meurtres commis en cette occasion.

Tout ce que les souverains peuvent exiger dans leurs Etats, c'est que l'on n'aille point au-delà des bornes que les lois prescrivent à la juste défense de soi-même. Cependant si quelqu'un vient à passer ces limites, l'agresseur n'a aucune raison légitime de se plaindre: il viole seulement les lois civiles.

Mais ne pêche-t-on pas du moins contre la charité, en tuant un voleur pour une chose dont la perte n'est pas irréparable? Je réponds que, selon les lois, même les plus rigoureuses de la charité, dès-là qu'un homme s'est déclaré notre ennemi, on n'est tenu d'avoir quelque égard pour lui, que quand il y a apparence que cela

---

(1) Liv. II, chap. I, §. XI, nº. 1.

(2) Boecler, pag. 17.

pourra l'engager à se repentir des injures qu'il nous a faites, et à vivre en paix avec nous. Mais s'il ne reste là-dessus aucune espérance, ce serait se trahir soi-même, que d'épargner un agresseur, de qui l'on a tout à craindre. J'avoue que quand il s'agit d'une chose de peu de conséquence, la raison veut que l'on ne s'empresse pas beaucoup à la sauver ou à l'arracher des mains d'un voleur. Mais ce n'est pas pour l'amour du voleur que l'on doit alors relâcher son droit : c'est à cause de soi-même, et pour ne pas donner trop de soins à la conservation d'une chose qui n'en vaut pas la peine, ou de peur de se faire soupçonner d'une grande bassesse d'ame, et d'une sordide avarice. « Ne serait-ce pas, disait avec raison Démos- » thène (1), une chose très-dure et très-injuste, » une chose contraire non-seulement aux lois » écrites, mais encore à la loi commune de tous » les hommes, qu'il ne me fût pas permis d'user » de violence, pour arracher mon bien des mains » de celui qui me l'emporte de vive force, et » qui exerce ainsi contre moi un acte d'hos- » tilité ? »

C'est ici l'endroit où il faut examiner la fameuse loi qui permet de tuer un voleur de nuit, mais non pas un voleur de jour. Elle se trouve dans l'*Exode*, chap. XXII, v. 2. *Si un voleur est surpris perçant la muraille, et qu'on le blesse, ensorte qu'il en meure, on ne sera point cou-*

(1) Orat. advers. Aristocr.

pable de meurtre. Mais si le soleil était déjà levé, on sera coupable de meurtre; car le voleur aurait restitué, ou s'il n'avait pas eu de quoi satisfaire, on l'aurait vendu pour payer son larcin. Il y a une semblable loi parmi celles de Solon. Les XII Tables portaient la même chose: *Si nox furtum faxit, si im aliquis occisit, jure cæsus esto* (1).

Mais pourquoi la loi fait-elle cette différence de voleur de nuit à voleur de jour? Grotius répond que « les législateurs ont voulu par-là » donner à entendre que l'on ne doit jamais tuer » personne directement et précisément pour la » conservation seule de notre bien (2). » En quoi d'abord je ne saurais le concilier avec lui-même; car il avait dit dans le paragraphe précédent « que par les règles de la justice explé- » trice ou rigoureuse, il est permis, pour con- » server son bien, de tuer, s'il le faut, celui qui » veut nous le prendre. » Il est vrai que dans la société civile, il faut avoir recours au magistrat si l'on peut; mais si on se trouve dans de telles circonstances qu'on ne puisse pas avoir du secours du magistrat, les lois civiles, aussi bien que celles de la nature, permettent de tuer le voleur, soit de nuit, soit de jour.

Après avoir tâché de confirmer cette raison, Grotius conclut à la fin du paragraphe cité: « que

(1) Voyez encore Cicer. *pro Milone*; Sénèque, lib. X, *Controv. excerpt.* Declam. VI. Aul. Gell, lib. XI, cap. 18, etc.

(2) Lib. II, cap. I, §. 12.

» le droit romain, aussi bien que la loi des Juifs, » prescrit ici aux citoyens la même chose, que » les règles de la charité : je veux dire de ne tuer » personne uniquement pour cause de larcin, » mais seulement lorsqu'en voulant conserver son » bien, on court risque de la vie. » Autre contradiction avec ce qu'il avait dit à la fin du paragraphe précédent : c'est-à-dire, qu'en tuant un voleur pour conserver son bien, « il n'y a rien d'in- » compatible avec les règles de la charité, qui » imposent une obligation indispensable ; à » moins qu'il ne s'agisse d'une chose de très-peu » de prix, qui, par cette raison, ne vaille pas la » peine d'être conservée (1). » C'est surprenant que les commentateurs de ce grand homme, et Puffendorf lui-même n'y aient pas fait attention.

Je dis donc que les raisons principales de la différence que la loi fait entre voleur de jour et voleur de nuit, c'est parce que, 1°., les ténèbres de la nuit ne nous font pas voir clairement le péril dont nous sommes menacés ; et par conséquent nous devons en être plus effrayés. 2°. Parce que l'insulte que le voleur de nuit nous fait, soit qu'il force les portes, soit qu'il se soit glissé dans la maison pendant le jour, est plus grand, l'attentat en est plus criminel, que s'il entreprenait de nous enlever nos biens franchement pendant le jour. Un voleur n'ose guère voler de jour, que lorsqu'il prévoit qu'il ne trouvera personne

(1) Loc. cit. §. XI, n°. 2.

dans la maison ; ainsi il y a une plus forte présomption que le voleur de nuit soit résolu de nous ôter la vie en cas que nous nous missions en état de défense, qu'un voleur de jour ; car le premier est sûr presque toujours d'y trouver le maître : tandis que le second ordinairement saisit le temps où il ne sera pas aperçu. En effet tout étant de nuit ordinairement fermé, un voleur pourrait-il, avec ses mains seules, percer la muraille, enfoncer une porte, un coffre ou une armoire? Ainsi il est toujours armé, et prêt à faire usage de ses armes. 3°. Il est plus facile de reconnaître un voleur de jour qu'un voleur de nuit, soit par les personnes de la maison où on a commis le vol, soit par le voisinage. On peut encore avoir plus de secours de jour que de nuit. 4°. La nuit, pendant que les hommes dorment, la loi veille, pour ainsi dire ; et comme les propriétaires sont alors moins en état de prendre leurs précautions, et de garder leur bien, elle épouvante davantage les voleurs, en leur faisant appréhender une plus grande punition, que s'ils dérobaient pendant le jour.

Mais, dit-on, les lois n'infligeant point à un simple voleur la peine de mort, il est absurde d'accorder aux particuliers le droit d'agir contre les voleurs avec plus de rigueur que le souverain même n'a voulu se le permettre.

Quelque forte que paraisse à plusieurs cette objection, il est aisé cependant d'y répondre. Toutes les lois contre les voleurs supposent qu'avant toutes choses, la chose dérobée soit ren-

due ou en nature ou par équivalent ; après quoi elles condamnent le voleur à payer le double ou le quadruple, selon qu'on le juge à propos pour l'intérêt de l'Etat. Mais il ne s'ensuit point de là, que dans le cas, où le dommage serait irréparable, elles ne puissent pas laisser aux citoyens un plus haut degré du droit que chacun avait dans l'indépendance de l'état de nature. D'ailleurs, les législateurs n'ont pas été indispensablement tenus de se régler, dans la détermination des peines qu'ils attachaient à leurs lois, sur ce que le droit de la guerre permet dans la liberté naturelle. Il y a des états où l'adultère n'est point puni de mort; et cependant le mari y peut impunément tuer un galant qu'il a trouvé sur le fait avec sa femme. Il faut enfin considérer que lorsque nous ne pouvons pas obtenir le secours du magistrat, ni jouir par son moyen de la sûreté pour notre vie et pour nos biens, nous ne sommes plus censés alors dans la société civile, parce que nous ne jouissons point des principaux avantages que nous espérions d'elle ; ainsi dans un pareil cas, comme le remarque fort bien Cumberland (1). « Les hommes rentrent en quelque manière » dans l'état de nature ; et des crimes peu con- » sidérables en eux-mêmes, sont punis de mort. » En quoi il n'y a aucune injustice ; parce qu'il » arrive souvent que ces crimes ne peuvent ve- » nir à la connaissance du magistrat, et qu'ainsi

(1) *Traité des Lois Naturelles*, chap. V, §. 26.

devient alors lui-même agresseur, eu égard aux lois qui lui défendent cette voie, et qui lui en ouvrent une autre. Voici ce que dit Pontius, général des Samnites, lorsqu'ils eurent rendu aux Romains ce qui leur avait été pris, et qu'ils eurent aussi livré l'auteur de la guerre. « Ne vous » imaginez pas que notre ambassade ait été inu- » tile, nous avons par là expié la violation du » traité, et prévenu tout ce que nous avions à » craindre de la colère du ciel. Je suis assuré » que les Dieux, qui ont voulu que nous fussions » réduits à la nécessité de rendre ce qu'on nous » redemandait en vertu de nos engagemens, » n'ont pas voulu pour cela que les Romains » rejetassent si fièrement la satisfaction que » nous leur avons offerte.... Que dois-je encore » *Romains*? Que dois-je faire, pour réparer l'in- » fraction de l'alliance, et pour appaiser les » Dieux, qui en ont été les témoins et les ga- » rants? Au jugement de qui, dois-je me sou- » mettre pour une punition capable de satisfaire » ton ressentiment et expier le crime de mon » infidélité? Il n'y a ni peuple ni particulier que » je récuse sur ce sujet (1). »

Quatorzième question. Dans la juste défense de soi-même, est-on vraiment innocent, et ne se rend-on coupable d'aucun crime?

Réponse. Je ne doute point que lorsque la juste défense de soi-même ne passe pas les bornes

---

(1) Tit-Liv., lib. IX, cap. I.

prescrites, qu'on ne soit innocent, soit à l'égard des lois divines, soit à l'égard des lois humaines. Voici la raison sur laquelle je crois suffisamment fondée ma décision : les justes bornes de la défense de soi-même se réduisent à ce principe général, qu'on ne doit jamais se rendre justice à soi-même par la voie des armes, que lorsqu'on ne peut pas absolument l'obtenir par les voies ordinaires dont les sociétés civiles font usage ; c'est l'espérance de cette même justice qui nous a engagés à nous priver d'une partie de la liberté naturelle en nous mettant en société. Or, toutes les fois que je ne puis pas obtenir cette justice contre un injuste agresseur, soit parce que les circonstances du temps et du lieu sont telles qu'il ne m'est pas possible de l'obtenir du magistrat, soit que le magistrat lui-même, contre la sainteté de ses engagemens, ne veuille pas me la rendre, je rentre en pleine possession de mes droits naturels, qui m'autorisent à repousser la force par la force jusqu'à tuer mon agresseur, soit qu'il en veuille à ma vie, soit qu'il n'en veuille qu'à mon honneur ou à mes biens. Les lois donc naturelles bien entendues, non-seulement m'accordent l'impunité suivant l'opinion de Grotius (1), mais elles me donnent un droit proprement dit de pousser ma défense jusqu'aux dernières extrémités, même pour des crimes pour lesquels les lois civiles n'ont pas décerné la peine de mort.

(1) Lib. II, cap. I, §. XIV.

Que si les législateurs ont voulu que les meurtres même commis à contre cœur et par la nécessité de se défendre, ne fussent pas exempts de toute peine, c'a été pour ne fournir aucun prétexte à ceux qui entreprendraient de faire la même chose de propos délibéré; suivant la remarque de Porphire (1).

Quinzième Question. Les maximes de la défense de soi-même que nous venons d'établir, maximes qui sont celles de la raison, s'accordent-elles avec celles de l'Evangile?

Réponse. La parfaite conformité des préceptes de l'Evangile avec les maximes de la raison, conformité que je regarde comme le plus fort argument de la sainteté de l'Evangile: cette conformité, dis-je, est d'abord un grand préjugé en faveur de l'affirmative. Cependant une piété mal entendue a fait interpréter quelques passages de l'Ecriture Sainte de manière à faire trouver la raison en contradiction avec la loi divine. Examinons donc en peu de mots les principales difficultés de quelques pieux jurisconsultes qui prétendent que la loi divine nous ordonne de nous laisser égorger, ravir notre honneur, enlever nos biens, etc.

1°. « Si Notre Seigneur Jésus-Christ, c'est » ainsi que Grotius raisonne (2), veut (3) *qu'on* » *abandonne le manteau à celui qui cherche à*

(1) De Abstinent., lib. I.
(2) Lib. II, cap. I, §. XIII, n° 1. 2.
(3) Matth., vers. 40.

» *nous enlever la tunique* : si l'apôtre saint Paul » veut (1) *qu'on souffre quelque injustice, plutôt que d'entrer en procès contre quelqu'un ;* » combat néanmoins, qui n'est pas sanglant ; » combien plus doivent-ils nous imposer la nécessité d'abandonner des choses même de plus » grande importance, plutôt que de tuer un » homme, fait à l'image de Dieu et descendu » d'un même père, commun à tout le genre humain?...... Et je ne doute point, que l'opinion » pour laquelle je me déclare ne soit celle des » premiers chrétiens..... Ici donc comme en » matière de plusieurs autres choses, la discipline » s'est relâchée avec le temps : et l'on a peu-à-peu » accommodé l'explication des lois de l'Evangile » aux mœurs du siècle. »

2°. On nous oppose encore le précepte de Jésus-Christ, qui veut qu'on se laisse donner un soufflet, plutôt que de faire aucun mal à l'agresseur : d'où il s'ensuit, qu'il défend, à beaucoup plus forte raison, de le tuer pour éviter un soufflet. Jésus-Christ nous ordonne aussi d'*aimer notre prochain comme nous-mêmes*, ce qui ne s'accorde guère avec les principes de la défense de soi-même poussée aux dernières extrémités.

3°. Enfin, l'agresseur mourant en péché mortel, court risque de son salut ; or, les lois de la justice ne permettent pas de se garantir d'un moindre mal, en causant à autrui un mal beaucoup plus considérable.

(1) I Cor., VI, 7.

Ces difficultés et d'autres semblables ne sont pas assez fortes pour nous faire abandonner l'opinion que nous défendons ; savoir, que la juste défence de nous-mêmes poussée jusqu'à tuer l'injuste agresseur, est conforme au droit divin aussi bien qu'au droit naturel.

1°. Tout ce que l'on peut conclure des passages de l'Evangile et de l'Epître de saint Paul, rapportes par Grotius, c'est que quand il s'agit d'une chose de peu de conséquence, on ne doit point tuer le voleur qui veut nous la prendre, ou qui l'emporte. Mais lorsqu'on trouve un voleur dans sa maison, on ne sait pas d'abord s'il a pris peu ou beaucoup: on a tout lieu de présumer, au contraire, qu'il a pris beaucoup : car ce n'est pas la coutume de ceux qui font ce métier de laisser le meilleur ; et quand ils n'auraient eu envie d'abord que d'une certaine chose, l'occasion, comme on sait, fait le larron. D'ailleurs, quel droit a-t-il mon injuste agresseur que je l'envisage comme un homme fait à l'image de Dieu et descendu du même père, pendant qu'il ne me regarde pas comme tel, pouvant plus aisément faire lui-même cette considération étant de sang-froid, que moi dans le trouble où le péril me jette?

Quant à ce que Grotius ajoute, touchant le relâchement de la discipline : à supposer même que la juste défence de soi-même soit un article de discipline, il ne prouve guère autre chose, sinon l'ignorance des docteurs chrétiens des premiers siècles touchant les vraies maximes du Droit na-

turel. Voyez notre *Introduction au Droit naturel*, tome I.

2°. Quant à ce que Jésus-Christ dit aux disciples : *Si quelqu'un vous donne un soufflet sur la joue droite, présentez-lui encore l'autre* : c'est une manière de proverbe par où il veut nous apprendre que lorsqu'il s'agit d'un mal léger et que nous pouvons supporter sans beaucoup de peine, nous devons plutôt le supporter que de nous en venger. Car d'ailleurs, lorsque nous défendons qu'on peut tuer un injuste agresseur qui nous donne un soufflet, nous ne prétendons pas soutenir que la personne offensée soit obligée de tuer son agresseur ; elle peut renoncer à son droit, et en offrant l'autre joue montrer à son injuste agresseur une patience peu commune, qui sûrement en procurera le repentir. Mais Jésus-Christ n'a nullement prétendu livrer ses disciples à la malice des méchants.

L'Evangile nous ordonne aussi d'aimer notre prochain comme nous-mêmes, mais non pas plus que nous-mêmes. Ensorte que si nous avons à craindre le même mal qu'une autre personne, nous pouvons légitimement penser à notre propre intérêt, plutôt qu'au sien : et je soutiens que dans tout l'Evangile, il n'y a aucun commandement en vertu duquel on soit tenu de perdre sa propre vie pour sauver celle du prochain. D'ailleurs, ce précepte de Jésus-Christ, est une maxime générale, qui ne saurait servir à décider aucun cas particulier, et revêtu de circonstances toutes particulières, tel qu'est celui où l'on se

trouve, lorsqu'on ne peut satisfaire en même-temps à l'amour de soi-même, et à l'amour du prochain. Car, toutes choses d'ailleurs égales, l'amour de soi-même doit l'emporter, comme il paraît par ce que dit St. Paul lui-même (1). La décision de ce cas, où il y a du conflit entre l'amour de soi-même et la sociabilité, dépend d'autres principes, d'où l'on infère, que comme il y a des occasions où l'on se préfère légitimement à tout autre, il y en a aussi où l'on doit préférer la conservation d'autrui à la sienne propre.

Ajoutons encore qu'aimer notre prochain comme nous-mêmes, ne se doit pas tant entendre du degré d'amour, que de la sincérité : c'est-à-dire, que, comme personne ne s'aime soi-même d'un amour feint, il faut aussi pour son prochain une affection véritable : cette façon de parler, *comme vous-mêmes*, ayant dans le style des écrivains sacrés (2) quelque chose proverbial, qui désigne un amour tendre et sincère. Mais il ne s'ensuit point de là que, quand il n'y a pas moyen de satisfaire en même-temps à l'amour de soi-même et à l'amour du prochain, celui-ci doive l'emporter sur l'autre. « C'est une maxime, disait » très-bien Ciceron, également belle, juste et » véritable, d'aimer comme nous-mêmes les per- » sonnes qui nous doivent être les plus chères ; » mais de les aimer plus que nous, cela est en-

(1) Corinth., VIII, 13.
(2) Sam. XVIII, 1.3.

» tièrement impossible. Il ne faut pas même sou-
» haiter dans l'amitié, que chacun des amis aime
» l'autre plus que soi-même : cela produirait
» une grande confusion dans la vie humaine et
» dans la pratique de tous les devoirs de la so-
» ciété (1). »

Il faut expliquer les autres passages qu'on peut apporter, soit de la vengeance, qui n'est jamais permise par aucun droit, soit des amis pour le bonheur desquels nous pouvons tout sacrifier, si nous voulons pousser jusqu'à ce point la charité : le droit naturel ne nous le défendant point; soit enfin d'une défense outrée pour de petites injures et des affronts fort peu considérables. Et c'est de ceux qui nous offensent légèrement qu'il faut entendre le précepte de notre Sauveur, d'aimer nos ennemis : car dans ce précepte (2) il faut bien considérer les paroles de la loi de Moyse, auxquelles notre Seigneur oppose le précepte qu'il donne ici. Il était ordonné aux anciens Hébreux d'aimer leur prochain (3); c'est-à-dire, ceux de leur nation; mais cela n'empêchait pas que les magistrats ne fussent tenus par la même loi, de faire mourir les homicides et autres criminels, coupables de crimes énormes. Cela n'empêche pas non plus que les onze Tribus (4) n'entreprissent légitimement la guerre contre la

(1) Tuscul. III, cap. XXIX.
(2) Matth., vers. 43.
(3) Levit. XIX, vers. 17, conféré avec le vers. 18.
(4) Hebr. XI, 32 et suiv.

Tribu de Benjamin, à cause d'un grand forfait dont elle s'était rendue complice. Cela n'empêcha pas que David, tout pieux qu'il fût, et dont les exploits militaires sont appelés les *combats de* Dieu, ne prît les armes contre Isboseth, pour se mettre en possession du royaume qui lui avait été promis; et qu'il ne se vengeât, par une guerre sanglante d'un simple outrage fait à ses ambassadeurs. Que si l'on dit que la loi évangélique demande un plus haut degré d'amour et de perfection: je le veux aussi, pourvu que l'on reconnaisse qu'il doit y avoir une certaine gradation dans cet amour, et que nous ne devons pas aimer également tous les hommes; il est juste, par exemple, d'aimer plus son propre père qu'un étranger, et soi-même plus que tout autre, en supposant que les circonstances sont d'ailleurs égales, surtout lorsque cet autre se déclare, par des hostilités que nous ne nous sommes pas attirées, notre mortel ennemi; un pareil amour serait une vraie folie, bien contraire à l'esprit de l'Evangile.

Les Apôtres eux-mêmes semblent avoir été bien éloignés de croire qu'on ne doive pas se défendre jusqu'à tuer un agresseur injuste, qui en veut à notre vie: car il y a beaucoup d'apparence, que quelques-uns d'entre eux portaient l'épée en voyage, au vu, et au su de notre Seigneur, pendant tout le temps qu'ils l'accompagnèrent. C'est une précaution que les Galiléens, leurs compatriotes, prenaient ordinairement, quand ils allaient de chez eux à Jérusalem, parce

que les chemins en étaient remplis de voleurs, comme nous apprenons de Joseph, qui dit la même chose des Esseniens, gens qu'il nous représente comme les plus doux et les plus pacifiques du monde. Quand les Esseniens, dit l'historien des Juifs (1), voyagent, ils n'ont ni bagage ni provisions, et se contentent de porter des armes à cause des voleurs du grand chemin. Et quand le Seigneur disait (2) bientôt il faudrait *vendre jusqu'à son habit pour acheter une épée* : les Apôtres lui répondirent incontinent, qu'il y avait deux épées dans leur troupe : or la troupe n'était composée que des Apôtres, et que faisaient-elles les épées dans l'école du Souverain Maître, s'il avait enseigné à ses disciples de ne jamais se défendre, et de se laisser égorger par charité par tout injuste agresseur?

3°. Il n'est pas pas plus difficile de répondre à la dernière difficulté. Car ceux qui la proposent, devraient bien considérer, que dans l'épouvante où jette le danger et dans la chaleur d'un combat où il s'agit de sa vie, on n'a pas le loisir d'examiner avec soin ces sortes de raisons; toutes les pensées de l'ame aboutissant alors à chercher les moyens d'éviter la mort dont on se voit menacé. Celui qui est attaqué ne se trouve pas non plus toujours si bien préparé à mourir qu'il ne croie avoir besoin de quelque temps pour mettre son ame en bon état, ou comme s'exprime un au-

(1) De Bello Jud., lib. II, cap. XII, et cap. VII, édit latin.
(2) Luc. XXII, 32.

teur ancien, *pour plier bagage avant que de déloger de ce monde*(1). D'ailleurs il n'y a guère apparence, qu'on doive penser au salut d'un autre, plus que celui-ci ne s'en met en peine lui-même. Si donc l'agresseur risque son salut par-là même qu'il tâche de m'ôter la vie; pourquoi rachèterai-je son ame au péril de ce que j'ai de plus précieux et d'un bien dont la perte est irréparable? d'autant plus qu'il n'est pas sûr qu'un tel homme évite la damnation éternelle, quand même il ne sera pas tué pour l'heure. De l'aveu de tout le monde, on n'a aucun égard aux dangers où un homme s'est exposé par sa propre faute, et d'où il peut se tirer quand il lui plait. Or, en cette rencontre l'agresseur ne courra plus risque pour son ame, du moins pour le présent, du moment qu'il cessera de nous insulter.

Enfin l'opinion que nous réfutons tendrait à rendre la condition des méchants plus heureuse que celle des gens de bien. Car si un agresseur injuste était, pour ainsi dire, une personne sacrée et inviolable, les gens de bien seraient toujours réduits, à la dure nécessité de se laisser patiemment égorger par des infâmes voleurs, de peur qu'en leur résistant ils ne les exposassent à la damnation éternelle. « Si la charité s'oppo- » sait, dit très-bien M. la Placette, à ce qu'on fit » mourir des personnes qu'on saurait être en état » de péché et de damnation, il s'ensuivrait, que

(1) Annus enim octogesimus admonet me, ut sarcinas colligam, antequam proficiscar è vita. *Varro* de Re Rustica, lib. I, cap. II.

» les magistrats ne pourraient faire souffrir le » dernier supplice à des scélérats, qui feraient » voir par leurs paroles et par leurs actions qu'ils » n'ont pas les dispositions nécessaires pour bien » mourir. Ces misérables n'auraient qu'à proférer des blasphêmes, et des impiétés pour se » mettre à couvert de la punition qu'ils ont mé» ritée : ce qui est absurde et insupportable. Il » s'ensuivrait encore qu'il n'y aurait point de » guerre qui fût permise. Car comme il est mo» ralement impossible que la moins sanglante » de toutes les guerres n'emporte un grand nom» bre de misérables, qui meurent dans de mau» vaises dispositions, on n'en pourrait entre» prendre aucune sans s'exposer à ce danger, et » par conséquent sans violer les lois de la cha» rité (1). »

Concluons donc, que si un agresseur injuste, vient à être tué, celui qui le tue pour se défendre, est le ministre innocent de la providence, et de la vengeance divine.

CHAPITRE VIII.

Du Droit de nécessité.

§. I. Il n'y a rien dont on parle tant que de la *nécessité*. Tout le monde en reconnaît le pouvoir. Elle nous force à obéir, elle force les dieux

(1) *Traité du Droit que chacun a de se défendre*, chap. V.

mêmes, pour parler le langage d'un sage du Paganisme (1). On dit qu'elle n'a point de loi, qu'elle est toujours tacitement exceptée dans tous les établissemens humains, et qu'elle donne droit de faire bien des choses, qui, hors des cas de nécessité, passeraient pour illégitimes (2). Il faut donc examiner avec soin, sur quoi est fondé ce droit, et jusqu'où il s'étend; d'autant plus que certains auteurs semblent n'attribuer à la nécessité que peu ou point d'effet par rapport à la moralité des actions humaines. Nous remplirons par là le vide que M. Burlamaqui semble avoir laissé dans son MS.

§. II. La nécessité extrême a ses lois, qui dispensent de toutes les autres; elle autorise tout ce qui contribue à notre propre conservation, et détruit tout ce qui s'y oppose. Elle est au-dessus de tous les réglements établis par les hommes pour leur utilité particulière et commune. C'est la nature qui la revêt de ses propres forces, ou plutôt qui en prend la forme, lorsqu'il faut absolument qu'elle agisse elle-même en notre faveur. Le soin que l'homme a naturellement pour sa propre conservation, et l'impossibilité où il est d'agir par un autre principe, fondent le droit de bienséance dans le cas d'une nécessité extrême. Ce n'est pas simplement un privilége, une faveur, c'est un droit formel et parfait. Le

---

(1) Pittacus. Diog. Laert. in ejus *vita*.

(2) Tempori cedere, id est necessitati parere, semper sapientis est habitum. Cicer. Epist.

soin de défendre notre vie est d'obligation, et non pas simplement de permission.

§. III. Les lois humaines qui n'ont qu'une obligation empruntée et relative, ne peuvent pas renverser celles que la nature nous impose, et qui sont fondées sur des principes généraux et invariables. La nécessité, jointe au droit qu'elle produit, subsiste dans toute sa vigueur, en quelque état que l'homme se trouve. Les dispositions accidentelles sont trop faibles pour les anéantir, ou pour en empêcher les effets. Loin de faire l'exception, la nécessité rétablit la règle fondamentale du droit, et prive les lois postérieures de tout ce qu'elles ont de force, dès qu'elles s'écartent de leur but général et immuable.

§. IV. L'homme ne peut, quand même il le voudrait, se soustraire à une obligation si essentielle, ni fermer l'oreille à cette voix de la nature. Il doit être censé avoir persisté dans la volonté fixe de s'y conformer, quelqu'engagement qu'il ait pris en quittant l'état primitif. Il est obligé de conserver son prochain, autant que cela peut dépendre de lui, en vertu de la liaison naturelle ou arbitraire dans laquelle il se trouve à son égard : mais chaque individu doit préférer sa propre conservation à celle d'autrui, parce que Dieu lui en a confié le soin, et que chaque individu rendra compte du dépôt qui lui a été remis par le Souverain dispensateur.

§. V. Les devoirs envers nos semblables ne sont qu'accidentels ou imparfaits, comparés à ceux qui regardent notre être propre : ils sup-

posent des occasions et des facilités qui n'y sont pas inséparablement attachées. Dans le cas où il faut, de toute nécessité, que de deux hommes l'un ou l'autre périsse, il est indifférent, par rapport à la félicité générale des hommes, lequel des deux soit conservé ; il suffit à la société humaine que l'un des deux soit sauvé. Le devoir de conserver les autres perd alors toute sa force, parce que la raison en cesse : mais l'obligation de se conserver soi-même subsiste toujours. C'est en vertu de cette obligation, que nous sommes tenus de nous sauver dans l'extrémité du péril, plutôt que de sauver les autres.

§. VI. On reconnaît les cas de nécessité à cela, que les moyens ordinaires et aisés ne suffisent point pour notre conservation, mais qu'il faut en employer d'extraordinaires et de difficiles. La seule considération de notre propre bonheur, suffit pour connaître tous les cas de nécessité, sans qu'il soit besoin de distinguer si la chose nous regarde médiatement ou immédiatement ; si elle intéresse notre personne, ou si elle concerne nos biens. Si la perte de nos biens emporte celle des moyens propres à nous soutenir, et par conséquent celle de la vie ou de quelque chose d'équivalent, la perte est dans le fond la même, et ne manque pas de produire le même effet ; sinon, ce n'est tout au plus qu'un grand avantage, qui n'en produit aucun.

§. VII. On peut ranger les cas de nécessité sous deux classes générales. L'une est celle des cas où l'homme est contraint d'entreprendre sur

lui-même ou sur son propre bien, et de se faire un mal, pour en éviter un plus considérable. Par exemple, lorsqu'un membre est attaqué d'un mal incurable qui pourrait gâter les parties saines et faire périr tout le corps, si on ne le coupait, ou lorsqu'il est de notre intérêt de perdre une partie de notre bien pour sauver le reste. L'autre renferme les cas où notre propre conservation demande absolument qu'un autre en souffre, soit en sa personne ou en ses biens. Par exemple, lorsqu'un homme se trouve dans un danger si pressant qu'il n'en peut échapper qu'en y précipitant un autre, quand même il en coûterait à ce dernier la vie ou la fortune.

§. VIII. Dans tous les cas semblables à ceux que je viens d'énoncer, on ne peut douter qu'à la rigueur il ne soit juste et permis d'outrepasser les réglements particuliers faits pour d'autres circonstances, pourvu que celles que je suppose dans les cas expliqués, s'y trouvent effectivement.

Quelques auteurs exigent deux conditions pour approuver les effets du droit de nécessité; l'une que le possesseur n'ait pas un besoin absolu lui-même de ce bien; l'autre qu'il n'y ait pas de la faute de celui qui court risque de périr. La première ne paraît pas nécessaire, car dès que le droit qui résulte de la nécessité, autorise à prendre le bien d'autrui jusqu'à concurrence du besoin extrême, on ne voit pas pourquoi il serait défendu de prendre ce même bien, parce que celui à qui il appartient en aurait besoin. La

seconde ne doit pas non plus être prise à la rigueur, comme si elle était toujours nécessaire; car supposé qu'un homme ait été prodigue ou négligent dans ses affaires, faudra-t-il pour cela le laisser mourir de faim ? Ne devons-nous notre compassion qu'à ceux qui n'ont point contribué à leur misère ?

Par les principes que nous venons d'exposer, il est aisé de juger que la nécessité est vêtue d'un droit propre indépendant de tout ce qui est extérieur ou accidentel, et que par conséquent elle autorise indifféremment tout homme, qui n'a d'autre ressource, à s'en prévaloir dans toute sa rigueur et dans toute son étendue : ensorte que quand une action aurait quelque défaut dans son principe, la nécessité ne laisserait pas de rectifier toutes les démarches auxquelles elle engage.

§. IX. Quelles doivent être les règles particulières de la conduite d'un homme qui se trouve dans un besoin pressant ? Grotius (1) exige la présence du péril ; mais s'il entend par-là la réalité et la présence du danger, ces qualités sont déjà renfermées dans l'idée de nécessité, n'y en ayant point absolument où elles manquent. Que s'il a voulu désigner le dernier moment; on n'est pas obligé de l'attendre, parce qu'on se priverait par là de la ressource la plus sûre, qui consiste à prévenir cet instant. Le temps n'y peut mettre aucune différence essentielle. Se voir privé ac-

(1) Lib. II, cap. II.

tuellement des moyens propres à la vie, ou être assuré d'en manquer, lorsque le besoin arrivera, c'est dans le fond la même chose. Il suffit que la privation soit moralement certaine et réelle.

§. X. Celui qui, par nécessité, a pris quelque chose à autrui, est obligé de restituer au propriétaire ce qu'il lui a pris, ou de l'en dédommager, dès qu'il le peut. Le droit que la nécessité donne, ne dure qu'autant qu'existe la nécessité, mais il ne s'étend pas au-delà. Tout revient à son premier maître, dès que les circonstances qui ont produit la nécessité, perdent ce qu'elles ont de plus pressant.

Celui à qui nous prenons dans la nécessité, et qu'on peut appeler le *souffrant*, a un droit incontestable de nous refuser ce dont il a besoin lui-même, et d'en venir aux voies de fait pour nous empêcher de nous l'approprier. La raison en est, que le droit de nécessité appartient également à tous les hommes considérés comme tels, et que par là même, chacun est fondé à le faire valoir, au cas qu'on l'y contraigne.

§. XI. Les lois de la nécessité forment un conflit. 1°. Entre l'amour de soi-même et la sociabilité, dans les cas où le prochain y est intéressé, comme dans le cas d'une légitime défense, dont on a parlé dans le chapitre précédent. 2°. Entre les différents devoirs de l'amour-propre et ceux de la sociabilité, lorsque les personnes avec qui nous serions obligés d'agir autrement si la nécessité ne nous faisait violence, n'y sont point

intéressées. 3°. Entre les devoirs de cet amour de soi-même et ceux de la religion.

§. XII. Il est donc question de savoir en quel cas on peut faire ce que les lois défendent, ou se dispenser de ce qu'elles ordonnent, si l'on est réduit, sans y avoir contribué par sa faute, à une telle extrémité qu'on ne puisse, en obéissant aux lois, se garantir du péril dont on est menacé, soit en sa personne, soit en ses biens.

Pour établir avec quelque méthode les règles générales qui doivent régler notre conduite dans les cas où la nécessité influe, il faut distinguer entre les lois qui ont rapport à Dieu et celles qui ne concernent que les hommes.

§. XIII. Pour les lois qui ont rapport à Dieu, on peut observer ces deux règles :

1°. Toutes les fois qu'en faisant ou en ne faisant pas une certaine action, on témoignerait quelque mépris pour l'Être suprême, la loi qui défend ou qui ordonne cette action n'admet point l'exception des cas de nécessité.

2°. Si faire ou s'abstenir de faire une certaine action n'emporte aucun mépris pour la divinité, la loi qui défend ou qui ordonne d'ailleurs cette action, n'oblige pas indispensablement dans le cas d'une extrême nécessité, parce que la gloire de Dieu ne souffrant aucune atteinte, sa bonté infinie nous donne lieu de présumer qu'il ne veut pas nous astreindre à exposer inutilement notre vie ou nos biens.

Ainsi, comme l'on ne saurait commettre aucune action défendue par le droit naturel, sans

témoigner du mépris pour le souverain législateur, les lois négatives ne reçoivent pas l'exception des cas de nécessité ; mais on peut, pour éviter un grand mal dont on est menacé par un injuste agresseur, promettre quelque chose, sans avoir intention de contracter, par cet acte forcé, une obligation valable. Dans les actions défendues par quelques lois positives, comme elles sont d'ailleurs indifférentes en elles-même, l'exception des cas de nécessité aura lieu ou n'aura pas lieu à leur égard, selon qu'en les faisant on témoignerait ou l'on ne témoignerait pas du mépris pour la majesté divine, et c'est de quoi il faut juger par les circonstances. Tel est le cas de David, qui mangea des pains qui étaient sur la table du Sanctuaire ; tel est celui des sept Machabées, qui aimèrent mieux mourir que de violer la défense de manger de la chair de pourceau ; parce que, dans le dernier cas, la transgression de la loi aurait passé pour une abjuration tacite de la vraie religion : ce que David ne risquait pas dans le premier cas.

§. XIV. Quant aux lois qui ne concernent que les hommes, voici un principe propre pour décider tous les cas qui peuvent arriver. Toutes les fois qu'en faisant, par rapport à autrui, ou par rapport à soi-même, quelques actions d'ailleurs défendues, on trouve un moyen infaillible d'éviter un grand péril, sans qu'il en résulte un mal ou plus grand, ou même égal à celui dont on veut se garantir, la loi souffre l'exception des cas de nécessité. Mais elle ne les admet pas, si

l'exécution d'une pareille action n'est pas un moyen infaillible d'éviter ce péril plus grand ou au moins égal. Par *moyens infaillibles*, j'entends ici ceux qui ont une liaison naturelle et nécessaire avec l'éloignement du danger dont on est menacé, et non pas une liaison purement arbitraire qui dépende de la fantaisie de celui de qui vient la nécessité où il se trouve. La grandeur du mal se doit aussi mesurer physiquement, et l'on ne peut ni l'on ne doit comparer le mal moral qu'il y a de part et d'autre, puisque c'est cela même qui est en question. Pourvu que nous ne nous jetions pas volontairement ou par notre propre faute, dans le danger (ce qu'il faut toujours supposer ici), les circonstances marquées ici suffisent pour nous former une conjecture vraisemblable de la volonté de Dieu. La loi naturelle tend au bonheur du genre humain, et lorsqu'on peut sûrement se délivrer d'un grand mal, en s'exposant à un moindre, on a raison de choisir le dernier. Mais si le mal qu'on embrasserait, est égal à celui dont on voudrait se garantir, et qu'on ne puisse d'ailleurs se promettre infailliblement d'éviter par ce moyen le péril, rien ne dispense d'obéir.

Ainsi, si un vaisseau, dans le cours de sa navigation, se trouve en péril pour être trop chargé, celui qui le commande peut faire jeter dans la mer une partie de la charge, quoiqu'il n'en soit pas le propriétaire, parce qu'il est plus obligé de conserver le tout que la partie, et qu'en voulant

conserver la partie qu'il abandonne, il risquerait de laisser périr le tout.

Si les vivres viennent à manquer dans un vaisseau, ou qu'on prévoie qu'ils ne suffiront pas à toute la navigation, le commandant est autorisé, par la même raison, à obliger tout ceux qui se trouvent sur son bord, de mettre en commun les vivres qu'ils peuvent avoir en particulier. Si la famine est extrême, il peut, par la même raison, faire jeter dans la mer les enfants, les femmes, les vieillards et les autres personnes moins nécessaires à la manœuvre. Si un vaisseau se trouve embarrassé dans les cables d'un autre vaisseau ou dans les filets des pêcheurs, il peut faire couper ces cables, ces filets, lorsqu'il n'a point d'autre moyen de dégager son vaisseau; parce qu'on est en droit de conserver son bien préférablement à celui des autres.

Si dans un naufrage, je me suis saisi d'une planche qui ne saurait tenir deux personnes, et qu'un autre veuille s'y mettre avec moi, rien n'empêche que je ne le chasse de toutes mes forces, pour ne pas périr avec lui sans nécessité. Que si cet autre, étant plus fort que moi, veut m'ôter ma planche, il ne peut pas s'excuser par la nécessité de sauver sa vie, puisque la planche m'appartient par droit de premier occupant; ainsi il ne saurait m'en chasser sans injustice.

Deux hommes, qui fuient en même temps, sont talonnés de si près par l'ennemi, qu'ils ne sauraient éviter de tomber tous deux entre ses mains. L'un ou l'autre peut alors fermer après

soi une porte, ou rompre un pont qui se trouve sur son chemin, et laisser par ce moyen son camarade exposé à la fureur de l'ennemi. C'est ainsi qu'à la guerre on est fort souvent obligé d'abandonner une petite poignée de gens pour sauver le corps d'armée. Mais le Roi Darius, dans une occasion où la nécessité n'était pas si pressante, ne voulut pas rompre le pont du fleuve Lycus, et le laissant en son entier, il dit en partant, « qu'il aimait mieux donner passage à ceux » qui le poursuivaient que l'ôter à ceux qui se » sauvaient. » *Malle insequentibus iter dare, quam auferre fugientibus* (1).

§. XV. La loi naturelle défend de condamner personne sans l'entendre. Delà il suit que les souverains ne doivent condamner aucun de leurs sujets, par eux ou par leurs juges, sans les avoir fait citer devant eux, et sans avoir observé les formalités introduites dans chaque état. Mais si ces formalités ne peuvent être observées sans mettre l'état même en péril, on peut faire mourir un sujet sans forme ni figure de procès, parce qu'on doit préférer le salut public et la fortune de tout l'état à la fortune d'un particulier, et que la trop grande puissance d'un sujet qui rendrait impossible ou dangereuse une punition régulière, renferme le crime même qu'on doit punir. La république de Venise sent depuis long-temps la nécessité de ce principe qu'elle pousse peut-

(1) Quint. Cur., lib. IV, cap. XVI.

être un peu trop loin. C'est le cas d'appliquer le mot de l'orateur romain : « Que ce n'est que par » la force qu'on peut surmonter la force. » *Quid est quod contra vim, sine vi fieri non potest?*

Pour rendre cette punition légitime, plusieurs circonstances doivent concourir ; 1°. que ce soit le souverain même qui ordonne l'exécution ; 2°. qu'elle soit ordonnée sur un sujet, c'est-à-dire, sur un homme naturellement justiciable du souverain. Ce n'est pas qu'un étranger ne soit également justiciable du souverain dans les états de qui il se trouve, et que, dans un cas de nécessité, il ne puisse être puni aussi justement qu'un sujet naturel; mais l'égard que l'on doit au souverain de cet étranger oblige à des ménagemens, si absolument la punition de cet étranger peut être différée sans un péril extrême; 3°. que la justice ne puisse se faire autrement sans de grands inconvéniens ; 4°. qu'après l'exécution on fasse le procès au cadavre ou à sa mémoire et à quelques-uns de ses complices, pour mettre le crime puni dans une évidence qui fasse cesser tout sujet de doute, et qui éloigne de la personne du souverain toute idée d'injustice et de cruauté. Cette formalité doit toujours être pratiquée, lorsqu'elle est possible, et que, eu égard aux circonstances, l'intérêt même de l'être ne demande pas qu'on ne touche plus à une affaire odieuse.

§. XVI. La nécessité de sauver notre bien nous donne quelquefois le droit de gâter le bien d'autrui : 1°. pourvu que ce ne soit pas par notre faute que notre bien court risque de périr ;

2°. que ce ne soit pas pour conserver une chose de moindre valeur que nous gâtons ou que nous détruisons le bien d'autrui ; 3°. qu'on dédommage entièrement le propriétaire, si sans cela son bien n'avait dû courir aucun risque et qu'on paie une partie du dommage, si notre bien a été sauvé, et que celui d'autrui eût dû périr ; à moins que le propriétaire prévoyant, ou devant prévoir cette nécessité, n'ait consenti à la perte de son bien.

C'est le fondement de la loi *Rhodienne*, qui veut que « Si dans un péril de naufrage, on est » obligé de jeter une partie de la charge, pour » sauver le reste, ceux dont les effets ont été » garantis, payent leur portion de la valeur de » ce qui a été jeté pour l'intérêt commun (1). »

Dans un incendie, si je vois que le feu s'approche de ma maison, je peux abattre la maison voisine ; après quoi ceux dont les maisons ont été sauvées par-là, doivent contribuer, aussi bien que moi, à dédommager le propriétaire de la maison démolie. Je n'ignore pas que par une loi du droit romain (2) ceux qui ont abattu une maison voisine ne sont pas tenus du dommage, lorsque le

(1) *Lege Rhodia cavetur*, ut si levandæ navis gratia jactus mercium factus est, omnium contributione sarciatur, quod pro omnibus datum est. *Digest.*, lib. XIV, tit. II, *De Leg. Rhod. de jactu*. *Voyez* Domat, Lois Civiles, etc., partie Ire., liv. II, tit. IX, sect. II, §. 6 et suiv.

(2) Si pervenisset (ignis eo usque) absolvi eum oportere..... quoniam nullam injuriam aut damnum dare videtur, æque perituris ædibus. DIGEST., lib. XLIII, tit. XXIV. Quod vi aut clam., leg. VII, §. 4.

feu allait prendre à cette maison ; mais je trouve plus conforme à l'équité, l'opinion commune, qui porte que si l'on a abattu une maison pour sauver les autres, le dommage doit être réparé en commun par les voisins aux maisons desquels le feu pouvait parvenir vraisemblablement, quoique il n'eût pas encore gagné la maison démolie. Car il y aurait certainement une grande dureté à charger de tout le dommage le propriétaire d'une chose par la destruction de laquelle nous avons sauvé notre propre bien.

Avouons-le cependant, ces règles qui sont fort bonnes dans la spéculation, ne sont point applicables dans la société civile. En effet, on ne saurait ordinairement être assuré si celui qui a démoli la maison de son voisin, avait sujet d'en venir à cet expédient pour sauver la sienne, ou s'il s'y est porté sans nécessité : or, sans cela, le moyen de déterminer s'il est obligé ou non à la réparation du dommage? De plus, les incendies n'arrivent presque jamais que par quelque faute, au moins d'imprudence ou de négligence. Cependant le plus souvent on ne sait guère à qui s'en prendre, ni de quelle manière le feu a commencé. Et si quelquefois l'auteur de l'incendie est découvert, il se trouve, pour l'ordinaire, qu'il n'est pas en état de dédommager les intéressés. Enfin, lors même que l'incendie est un pur effet d'un cas fortuit, on ne saurait déterminer précisément combien de maisons voisines ont été garanties du feu par la démolition de celle qui a été abattue : ainsi il est impossible de marquer

au juste ceux qui sont tenus du dommage, et pour combien chacun doit y contribuer. Aussi l'expérience fait-elle voir, que, dans ces tristes occasions, ceux qui ont reçu du dommage sont contraints de le supporter eux seuls, à moins que la manière de le réparer n'ait été auparavant fixée par quelque convention, ou par quelque réglement de police, ou que l'humanité des autres n'y supplée volontairement. On ne saurait donc que louer l'ordre établi en certains lieux, où le dommage provenu de ces sortes d'accidents est mis sur le compte du public, en sorte que chacun est obligé de contribuer quelque chose au soulagement des malheureux. C'était un sage établissement, que celui qui avait été fait en 1709, dans les états du roi de Prusse, mais qui est présentement aboli, je ne sais pourquoi. Tous ceux qui avaient des maisons étaient tenus de donner annuellement quelque petite chose, moyennant quoi le directeur de la *Caisse du feu*, ou du fonds composé de ces contributions annuelles, devait dédommager les propriétaires des maisons qui viendraient à être brûlées, selon l'estimation qui en avait été faite, et à proportion de laquelle chacun payait tant par année.

C'est sur les mêmes principes que sont fondées la plupart des règles des jurisconsultes romains, au sujet du dommage qui n'est pas encore arrivé, mais qui est à craindre, et qu'ils appellent, *damnum infectum* (1). Car ils disent, par exem-

(1) *Vid.* DIGEST., lib. XXXIX, tit. II, de Damno infecto, et de

ple, que le propriétaire d'un bâtiment qui menace ruine, doit y pourvoir, et donner des sûretés au voisin pour le dommage que celui-ci en pourrait recevoir; faute de quoi le voisin était mis en possession du bâtiment par arrêt du juge (1).

On peut placer ici une décision des interprêtes du droit romain, qui porte, que si quelqu'un à un héritage tellement environné de toutes parts, qu'il n'ait pas d'issue sans passer sur des héritages voisins, il peut les obliger à lui accorder le passage moyennant quelque dédommagement. Ils se fondent sur la loi suivante. *Si quis sepulchrum habeat, viam autem ad sepulchrum non habeat, et à vicino ire prohibeatur.... Præses.... compellere debet, justo pretio iter ei præstari* (2). Cela s'introduisit avec le temps; car selon le droit romain, personne ne pouvait y être contraint.

§. XVII. Dans la distinction des biens on s'est proposé d'éviter les disputes qu'excitait la communauté primitive, et d'animer l'industrie humaine, à la vue des besoins auxquels chacun serait obligé de pourvoir pour soi-même; mais l'objet de ce partage n'a pas été, que jamais le bien d'un homme ne pût être utile aux autres. On a voulu au contraire que les hommes eussent

---

Suggrundis et protectionibus. Domat, part. I, lib. II, tit. VIII, sect. III.

(1) Si intra diem à Prætore constituendum non caveatur, in possessionem ejus rei mittendus est. Digest. de Damno infecto, etc., leg. IV, §. 1.

(2) Digest., lib. XI, tit. VIII, de Religiosis, etc., leg. XII, init.

occasion d'en faire entre eux un commerce de services réciproques, utile au corps politique, et qu'ils pussent exercer réciproquement les devoirs de l'humanité, au lieu qu'auparavant chaque homme ne pouvait trouver de recours que dans son propre travail. Une suite du droit de propriété, c'est que le propriétaire distribue et remet lui-même entre les mains des autres, les choses mêmes qu'il est obligé de leur donner; mais s'il ne veut pas satisfaire volontairement à l'obligation où il est à cét égard, on peut dans un cas de nécessité prendre, malgré lui, la chose qu'il est tenu de donner, soit en employant la voie de la guerre, si l'on est encore dans l'indépendance de l'état de nature; soit en recourant au magistrat, si l'on vit dans une société civile.

Tout membre d'une société a droit de vivre dans cette société qu'il sert; et dans le cas d'une extrême nécessité, le droit ancien de se servir des choses, revit en quelque manière, comme si elles étaient encore communes. Celui qui se trouvant dans ce cas là, prend la portion du bien d'autrui dont il a besoin pour conserver sa vie, ne commet pas un véritable larcin; il ne viole pas le droit naturel. Ce n'est pas que celui qui est dans le besoin ait un droit parfait sur ce qu'il prend, l'état de nature ne lui acquiert qu'un droit imparfait fondé sur la loi de l'humanité, qui engage à assister ceux qui sont dans une extrême nécessité, lorsqu'on n'est pas soi-même dans le besoin; mais rien n'empêche que les lois civiles ne donnent à ce devoir naturel, la force

d'une obligation parfaite. Delà vient que, parmi les Juifs, quiconque refusait aux pauvres la part dont il était tenu de contribuer à leur entretien, pouvait y être contraint par les juges, aussi ce que les pauvres prennaient d'eux-mêmes, passait pour un larcin. Delà vient encore que chez les nations policées, on contraint, dans les nécessités publiques, les particuliers opulens, d'assister ceux qui sont pauvres, et qu'on y a établi des hôpitaux et des asyles, où ces établissemens rendent criminelles toutes les autres voies par lesquelles les pauvres voudraient pourvoir à leurs besoins. Sans cela, le cas d'une absolue nécessité excuserait au moins les nécessiteux devant Dieu, s'il ne les autorisait devant les hommes.

Mais supposé que, dans un état où l'on n'a pas les mêmes prévoyances pour la subsistance des pauvres, une personne ne puisse ni fléchir par des prières, la dureté inexorable d'un propriétaire, ni trouver d'ailleurs ou de quoi acheter ou de quoi gagner par son travail, les choses absolument nécessaires à la vie, faudra-t-il qu'elle meure de faim? Y a-t-il donc aucun établissement humain si sacré et si inviolable qu'il ne puisse être violé sans crime, par un homme qui est prêt de périr parce que les riches auxquels ils s'adresse pour en obtenir quelque secours, manquent inhumainement à leur devoir envers lui? Pour moi, je ne saurais me persuader qu'un homme se rende coupable de larcin, lorsqu'étant réduit, surtout s'il n'y a pas de sa faute, à une

extrême disette de nourriture ou de vêtemens ; il n'a pu obtenir des autres, qui en ont en abondance, ni par prières, ni par argent, ni en leur offrant son travail et son industrie, qu'ils lui fissent part de leur superflu, dans une si pressante nécessité, il leur prend quelque chose ou en cachette, ou de vive force. Car, si dans un cas de nécessité, on peut innocemment faire du mal aux autres en leur personne, jusqu'à les mettre en danger de leur vie pour sauver la sienne propre, à plus forte raison sera-t-il permis, en pareil cas, de prendre ou détruire même le bien d'autrui, qui est beaucoup moins considérable que la vie et que les membres.

Enfin, comme je tire le droit que la nécessité extrême donne sur le bien d'autrui, de ce que dans un pareil cas, la communauté primitive de l'état de la nature revit, je dis aussi que celui qui a pris le bien d'autrui, pressé d'une extrême nécessité, n'est pas tenu à la restitution. Car, pendant que la communauté des biens subsistait, personne n'était obligé de restituer ce qu'il avait pris pour son usage, puisque rien n'appartenant à l'un plus qu'à l'autre, chacun avait un droit égal de se servir de tout ; en sorte que si un homme s'était saisi d'une plus grande quantité de choses qu'il n'en avait absolument besoin pour lui-même, tout autre avait un plein droit de lui enlever, par force, ce superflu, pour subvenir à une nécessité extrême.

FIN DE LA TROISIÈME PARTIE.

PRINCIPES
DU
DROIT NATUREL.

QUATRIÈME PARTIE.

Détail des principales Lois de la Sociabilité, et des devoirs qui en résultent.

CHAPITRE PREMIER.

Premier principe de la sociabilité, l'égalité naturelle ; ou de l'obligation où sont tous les hommes de se regarder comme naturellement égaux, et de se traiter comme tels.

§. I. ENTRE les différents états de l'homme, l'état de société est un des plus considérables, celui qui a le plus d'étendue, et qui est principalement l'objet du Droit naturel. Il faut donc à présent chercher, en détail, quelles sont les lois particulières sur lesquelles roulent tout le système de la société, et c'est ce qui va faire le sujet de cette quatrième partie.

§. II. On peut ranger sous deux classes géné-

rales, tous les devoirs de la société. Les uns sont des devoirs *primitifs* et *absolus*; les autres, sont des devoirs *dérivés* ou *conditionnels*. Les devoirs primitifs ou absolus sont ceux qui sont une suite nécessaire de la constitution naturelle, primitive et originaire de l'homme, telle que Dieu lui-même l'a établie et qui ne supposent rien de plus; en sorte que tout homme est obligé de les pratiquer envers tout autre. Les devoirs dérivés ou conditionnels, sont, au contraire, ceux qui supposant quelque fait, ou quelque établissement humain, n'obligent qu'en certaines circonstances, et par rapport à certaines personnes.

[78. C'est ce que Grotius exprime en d'autres termes, en disant que « le Droit naturel ne roule » pas seulement sur des choses qui existent indé- » pendamment de la volonté humaine; mais » qu'il a aussi pour objet plusieurs choses qui » sont une suite de quelque acte de cette vo- » lonté. Ainsi, par exemple, la propriété des » biens, telle qu'elle est aujourd'hui en usage, » a été introduite par la volonté des hommes; » mais dès le moment qu'elle a été introduite, » c'a été une règle du Droit même de nature, » qu'on ne peut sans crime prendre à quelqu'un, » malgré lui, ce qui lui appartient en propre (1)». Ainsi, avant l'établissement de la propriété des biens, il n'y avait point de larcin proprement dit; mais après cet établissement humain, le larcin est

(1) Lib. I, cap. I, §. X, n°. 4.

regardé par les jurisconsultes Romains, comme défendu par le Droit naturel (1). Le philosophe Chrysippe disait, au rapport de Ciceron, que chacun peut, sans injustice, chercher son propre avantage ; mais qu'il est contre le droit d'ôter aux autres, les biens qui leur appartiennent. *Sic in vitâ sibi quemque petere, quod pertineat ad usum, non iniquum est: alteri deripere, jus non est* (2).

En effet, il y a bien des choses qu'il est libre de faire ou de ne pas faire, mais qui étant une fois faites, imposent une nécessité morale, ou une obligation, en vertu de quelque précepte du Droit naturel qui ne permet pas de les révoquer, ou qui en règle la manière et les circonstances. Par exemple, le Droit naturel ne nous ordonne pas d'acheter ou de rendre ; mais dès qu'une fois on s'est déterminé librement à faire un contrat de vente, le droit naturel défend de chercher son propre intérêt au dommage d'autrui, et de tromper le vendeur ou l'acheteur. Il y a plusieurs autres maximes du Droit naturel, que l'on ne saurait concevoir, et qui effectivement n'ont point de lieu, si l'on ne suppose l'établissement de la propriété des biens, et du gouvernement civil. Cependant, quoique la loi naturelle nous ordonne d'obéir aux souverains à

(1) Furtum est contractio rei fraudulosa, lucri faciendi gratia, vel ipsius rei, vel etiam usus ejus, possessionisve : quod lege naturali prohibitum est admittere, DIGEST., lib. XLVII, tit. II, de *Furtis*, leg. I, §. 3; et lib. L. tit. XVI, de *Verborum signific.*, leg. XLII.

(2) De Offic., lib. III, cap. X.

l'autorité desquels nous sommes soumis en vertu d'un consentement, exprès ou tacite ; il ne s'ensuit point de là, que toutes les lois positives soient de Droit naturel. Il est vrai, qu'à cause de cet engagement où l'on est entré, tout sujet, en violant les lois civiles, pêche aussi contre la loi naturelle, mais il ne laisse pas d'y avoir une grande différence entre les *lois naturelles conditionnelles* et les *lois civiles positives* ; les premières sont fondées sur la constitution universelle du genre humain, au lieu que les autres dépendent uniquement de l'intérêt particulier d'une certaine société civile, ou du pur bon plaisir du législateur. Ainsi, les lois civiles ne sont point des lois naturelles conditionnelles, mais elles tirent de quelqu'une de ces dernières la force qu'elles ont d'obliger devant le tribunal de Dieu.]

§. III. Les devoirs primitifs et absolus sont comme le fondement et le principe des autres, et ceux-ci ne sont proprement qu'une application des premiers aux différentes circonstances de la vie, et aux différents états de l'homme.

[79. Car, comme les états primitifs de l'homme sont le fondement et le principe des états accessoires ; ainsi, les devoirs primitifs qui appartiennent aux premiers états, doivent aussi être le fondement et le principe des devoirs dérivés ou conditionnels, qui sont ceux qui suivent naturellement l'établissement des états accessoires.]

§. IV. Le principe de la sociabilité est très-simple : ne faire du mal à personne, mais procurer au contraire aux autres hommes tout le bien

dont on est capable ; voilà la règle. L'application de cette règle aux différentes circonstances de la vie humaine donne naissance à plusieurs devoirs particuliers. La première loi générale de la sociabilité, c'est celle de l'égalité naturelle, qui nous oblige à nous regarder les uns, les autres, comme étant naturellement égaux, et à nous traiter comme tels.

[80. L'auteur confond ici le *principe* avec la *loi générale* qu'il croit en dériver. Parmi les marques caractéristiques des principes, la principale peut être, c'est qu'ils contiennent la raison suffisante, comme l'on parle dans les écoles, des vérités qui en découlent. Or, tant s'en faut que la maxime de *ne faire de mal à personne*, contienne la raison suffisante de ce que l'auteur appelle *loi générale*, savoir l'*égalité naturelle* des hommes. Car, si l'on demande, pourquoi les hommes ne doivent-ils pas faire du mal à personne, on répondra très-bien par ce qu'ils sont tous naturellement égaux, et par-là, tous ont le même droit à leur conservation. Mais si l'on demandait, pourquoi les hommes sont-ils naturellement égaux, il serait absurde de répondre que c'est par ce qu'il est défendu à chacun de faire du mal à autrui ; ce serait prendre l'effet pour la cause, l'action pour le principe. La seule réponse, et par conséquent la seule raison suffisante qu'on pourrait produire de l'égalité naturelle, c'est la volonté du Créateur, qui ayant trouvé à propos de faire les hommes physiquement égaux, a voulu par-là même qu'ils le fussent aussi moralement,

et que l'un n'eût pas plus de droit à faire du mal que l'autre. Et c'est cela, la véritable marque d'un premier principe naturel, soit moral, soit physique ; savoir, d'avoir sa source immédiate, dans la volonté de l'Être souverain connu par la nature des choses.

On peut donc dire que l'égalité naturelle est la base de tous les devoirs de la sociabilité ; car, c'est ce seul principe qui nous conduit au développement des devoirs absolus, comme on le verra dans les deux chapitres suivants, et par la connaissance de ceux-ci, nous parviendrons par la suite à celle des devoirs conditionnels. « Le » fondement de l'équité, comme disait très- » bien Séneque, c'est l'égalité ». Epist. XXX. C'est pourquoi j'ai changé le titre de ce chapitre, qui portait dans le MS: *Première loi de la sociabilité*, en celui de *Premier principe de la sociabilité*, etc. Et j'ai appelé *première* et *seconde*, les lois des deux chapitres suivants, que l'auteur appelait *seconde* et *troisième*.]

Expliquons la nature et les fondemens de cette égalité.

§. V. L'on remarque donc que la nature humaine, est la même dans tous les hommes. Ils ont tous une même raison, les mêmes facultés, un seul et même but. Naturellement tous indépendants les uns des autres, et tous dans une égale dépendance de l'empire de Dieu et des lois naturelles. *Una omnes continet definitio ; ut nihil sit uni tàm simile, tàm par, quàm omnes inter nosmet sumus*. . . . .

[81. Il y a encore quelques raisons populaires très-propres à faire comprendre et à illustrer l'égalité naturelle des hommes. Par exemple, que tout le genre humain tire son origine d'une seule et même tige : que nos corps sont tous composés d'une même matière, tous également fragiles, et sujets à être détruits par une infinité d'accidents; que les riches et les pauvres, les grands et les petits, sont tous conçus dans le sein de leur mère, et mis au monde de la même manière ; qu'ils croissent, se nourrissent et se conservent de la même manière ; meurent enfin et laissent leurs corps rentrer dans la pourriture ou dans la poudre, de la même manière ; que, comme les sages de l'antiquité ne cessaient de l'inculquer, nous sommes tous, pendant notre vie, sujets à un grand nombre d'accidents, et à être le jouet de la fortune, ou pour tenir un langage plus raisonnable, que Dieu n'assure à personne, en ce monde, un bonheur constant et invariable, ni une durée perpétuelle de l'état présent où l'on se trouve, mais que par les ressorts secrets de sa providence, il expose diverses personnes à plusieurs fâcheux revers, élevant quelque fois celui qui est dans la poussière, et faisant tomber dans la poussière celui qui est élevé.

. . . . . Valet ima summis
Mutare, et insignem attenuat Deus
Obscura promens. HORAT., lib. I, Od. XXXIV.

La religion chrétienne peut fournir encore ici quelques réflexions. Car elle nous enseigne, par

exemple, que Dieu ne favorise pas d'une façon particulière, ceux qui sont au-dessus des autres, par leur noblesse, par leur puissance, ou par leurs richesses; mais ceux qui se distinguent par une piété sincère, de quelque condition qu'ils soient, et qu'au jour du jugement dernier, lorsque le souverain juge de l'univers fera la distribution des récompenses et des peines, il n'aura aucun égard à tous ces avantages extérieurs, dont les hommes font tant de cas dans cette vie, et en vertu desquels ils prétendent s'élever au-dessus de leurs semblables. Qu'il est bien consolant pour nous, de voir que les principales maximes du Droit naturel s'accordent si bien avec celle de l'évangile !]

§. VI. Cela étant, il s'ensuit que c'est une maxime fondamentale du Droit naturel, que chacun doit estimer et traiter les autres hommes comme lui étant naturellement égaux, c'est-à-dire, comme étant homme aussi bien que lui.

[82. Car, chacun ayant un droit parfait de prétendre qu'on le regarde et qu'on le traite comme un homme, quiconque agit autrement avec un autre, lui fait une véritable injure, et viole la loi de nature en agissant contre la nature des choses. C'est là un devoir qui a pour fondement un état immuable, savoir celui où les hommes se trouvent précisément en tant qu'hommes, et qui par conséquent est d'une obligation générale, constante et perpétuelle. De sorte que malgré toutes les inégalités extérieures et accidentelles, produites par le changement et la di-

versité des états accessoires, les droits de l'égalité naturelle subsistent toujours invariablement, et conviennent à chacun par rapport à tout autre, de quelque condition qu'il soit.]

Que ce soit là le premier devoir de la sociabilité, et un devoir général et absolu, c'est ce qu'il est aisé de comprendre : car, quel est le moyen qu'un homme puisse vivre en société avec des hommes qui ne le traiteraient pas comme tel? Aussi remarque-t-on dans tous les hommes un sentiment d'estime pour eux-mêmes également vif et délicat. Tout ce qui blesse le moins du monde ce sentiment, nous irrite et nous porte souvent aux dernières extrémités. La raison en est, que nous sentons tous que la nature humaine étant la même dans tous les hommes, elle mérite aussi pour tous les mêmes égards, la même considération.

§. VII. Voici donc proprement en quoi consiste l'égalité dont il s'agit : c'est que tous les hommes ont un droit égal à la société et au bonheur, tellement que, toutes choses d'ailleurs égales, les devoirs de la sociabilité imposent à tout homme envers tout autre une obligation également forte et indispensable, et qu'il n'y a aucun homme au monde qui puisse raisonnablement s'attribuer quelque prérogative à cet égard au-dessus des autres. Et en effet, puisque nous avons tous une même nature, et que nous sommes tous également soumis aux lois divines, sur quel fondement quelqu'un pourrait-il prétendre s'affran-

chir lui-même de l'obligation de ces lois, et assujettir les autres à les observer par rapport à lui?

[83. Un homme qui oserait manifester de pareils sentimens, ne pourrait aussi que se rendre extrêmement odieux à tous les hommes, et leur donner lieu par-là de rompre tout commerce avec lui, ce qui détruirait toute confiance et tous services réciproques: or, selon la remarque judicieuse d'un ancien docteur chrétien, « tout ce qui, étant pratiqué par chacun deviendrait nuisible et mauvais, n'est pas conforme aux règles de la sagesse » (1).

A considérer la chose en elle-même, il n'implique pas moins contradiction de régler autrement les droits dans un cas tout-à-fait semblable, soit qu'il s'agisse de nous, ou d'autrui; que de juger d'une manière toute opposée sur deux cas absolument semblables: et puisqu'il n'est personne qui n'ait une connaissance très-exacte de sa propre nature, et par-là même de celle des autres, du moins à l'égard des inclinations communes à tous les hommes, celui qui juge différemment des droits d'autrui, et des siens, quoiqu'ils soient tout-à-fait semblables, se contredit grossièrement dans un sujet très-connu, et fait voir par-là un fort grand travers d'esprit. Car on ne saurait alléguer aucune raison tant soit peu apparente, pourquoi, toutes choses d'ailleurs égales, on prétendrait refuser à autrui les droits qu'on s'attribue à soi-même.

---

(1) Lactant. *Instit. Div.*, lib. III, cap. XXIII.

« C'est, Messieurs, disait un tribun du peuple » romain au Sénat, en vertu d'une loi non » écrite ni publiée, je veux dire de la loi de » nature, que nous demandons que le peuple » n'ait ni plus ni moins de droit que vous..... » Nous laissons à ceux d'entre vous qui sont » distingués par leur mérite ou par leur fortune, » les charges, les honneurs et les dignités. Mais » pour ce qui est de ne pas souffrir les injures, » et de tirer une juste satisfaction de ceux de » qui on les a reçues, nous croyons avec raison » que c'est un droit entièrement commun à tous » les membres d'un état » (1). Ainsi il y a beaucoup d'insolence dans les paroles suivantes, que les députés du Sénat disaient au peuple, pour l'appaiser : « C'est être humble de reste, que de » vivre en bon citoyen, qui ne s'attribue pas » plus de droit qu'aux autres, et qui ne fait ni » ne souffre aucune injure » (2). Comme si l'on faisait tort aux grands en prétendant que les priviléges de la noblesse ne s'étendent pas jusqu'à les dispenser d'une loi aussi juste et aussi équitable.]

Il faut donc bien remarquer, que l'égalité dont nous parlons, est proprement une égalité de droit, et non pas une égalité de fait ou de forces.

[84. Suivant la pensée de Hobbes, qui réduit l'égalité naturelle à une simple égalité de forces

(1) Denys d'Halicar. *Antiquit. Rom.*, liv. VII.
(2) Tit.-Liv., lib. III, cap. LIII.

et de facultés naturelles. Car, quoique l'égalité des forces naturelles puisse empêcher qu'on n'insulte témérairement les autres, y ayant de la folie à attaquer un adversaire de qui l'on court risque de recevoir autant ou plus de mal qu'on veut lui en faire ; ce n'est pas de cette sorte d'égalité dont il s'agit ici, mais d'une autre, bien différente, dont l'observation religieuse importe souverainement au genre humain, et qui peut seule entretenir une harmonie bien réglée entre cette variété infinie de qualités du corps ou de l'esprit que l'on observe parmi les hommes. Comme donc dans une république bien policée, chaque citoyen jouit également de la liberté, quoique l'un soit plus considéré ou plus riche que l'autre : de même quelque avantage qu'on puisse avoir sur les autres à l'égard des facultés naturelles du corps ou de l'esprit, on est tenu tout également de pratiquer les uns envers les autres les maximes du droit naturel, et l'un n'a pas plus de droit de me faire du tort, qu'il ne m'est permis de lui en faire à lui-même : et les personnes les plus disgraciées de la nature ou de la fortune, peuvent prétendre aussi légitimement que celles qui en sont les plus favorisées, à une jouissance paisible et entière des droits communs de l'humanité. En un mot, toutes choses d'ailleurs égales, il n'y a personne, de quelque condition qu'il soit, qui ne puisse attendre ou exiger raisonnablement des autres ce qu'ils attendent ou qu'ils exigent de lui ; et qui aussi ne doive

leur accorder par rapport à soi, le même droit qu'il s'attribue par rapport à eux.]

§. VIII. C'est sur ce principe de l'égalité naturelle qu'est établie cette maxime aussi ancienne que le monde : *Qu'il ne faut pas faire à autrui ce que nous ne voudrions pas qu'on nous fit à nous-mêmes* : comme encore, *que nous devons être disposés à faire en faveur des autres les mêmes choses que nous exigeons qu'ils fassent pour nous* ; c'est-à-dire, en supposant toutes choses d'ailleurs égales, et en écartant tout sentiment de faiblesse, d'injustice, ou d'amour propre déréglé et mal entendu.

§. IX. On peut conclure de ce que l'on a dit jusqu'ici, que la société humaine est par elle-même une société d'égalité, non-seulement parce que tous les hommes y sont également obligés à pratiquer les lois naturelles, mais encore parce qu'ils y jouissent tous d'une égale liberté, et qu'ils sont indépendants les uns des autres. Ainsi l'opinion de ces anciens Grecs, qui prétendaient qu'il y a des hommes naturellement esclaves, est directement contraire à l'état naturel de l'homme, et aux principes de la droite raison.

[85. Voyez Strabon Liv. I. sur la fin. En effet, si l'on prend les mots *naturellement esclaves* à la lettre, ils renversent directement l'égalité naturelle des hommes. Il est vrai qu'il y a des gens d'un naturel si heureux, qu'ils sont très propres non-seulement à se conduire eux-mêmes ; mais encore capables de conduire les autres ; tandis

que d'autres ont naturellement l'esprit si bouché et si stupide qu'ils sont absolument incapables de se gouverner eux-mêmes, et même de rien faire, du moins passablement bien, s'ils ne sont poussés et dirigés par quelqu'un : et comme la nature donne souvent à ceux-ci un corps robuste, ils peuvent par cet endroit là rendre beaucoup de service aux autres. Lors donc qu'ils sont mis sous la conduite et la domination d'une personne plus éclairée et plus prudente, on peut dire qu'ils se trouvent dans un état conforme à leur génie et à leur condition naturelle. De sorte que, s'il s'agissait d'établir, d'un commun accord, une forme de gouvernement, parmi une multitude composée de ces deux ordres de gens, il serait très conforme à la nature, que les premiers fussent revêtus de l'autorité, et que les derniers fussent soumis à la nécessité d'obéir : car de cette manière on procurerait l'avantage des uns et des autres, et on suivrait l'indication de la nature.

En ce sens, on peut admettre le passage d'Aristote. « La conservation mutuelle des hommes, » dit-il, demande, que les uns soient naturellement faits pour commander, et les autres pour obéir. Car ceux que la pénétration » de leur esprit rend capables de prévoir de loin » les choses, sont naturellement destinés à commander : et ceux qui par les forces de leur » corps, peuvent exécuter les ordres des premiers, sont naturellement destinés à obéir, » et à être esclaves. C'est ainsi que le maître et

» l'esclave trouvent également leur compte à
» cette disposition des choses (1). »

Mais il serait très-absurde de s'imaginer, que la nature elle-même donne d'abord aux plus éclairés et aux plus sages la conduite des autres, ou du moins le droit de les obliger, malgré eux, à s'y soumettre. Car outre que l'établissement de toute autorité parmi les hommes suppose quelque acte humain ; la capacité naturelle de commander ne suffit pas pour donner droit de l'exercer sur ceux qui par leur nature sont propres à obéir. De ce qu'une chose est avantageuse à quelqu'un, il ne s'ensuit pas non plus, qu'on soit en droit de la lui faire accepter par force. Car, comme tous les hommes ont naturellement une égale liberté, il est injuste de prétendre les assujettir à qui que ce soit, sans un consentement libre de leur part, soit exprès, soit tacite : ou sans qu'ils aient donné droit par leur propre fait de les dépouiller de leur liberté, même malgré eux.

Les jurisconsultes romains ont très-bien reconnu que selon le Droit naturel, tous les hommes naissent libres ; *utpote cum jure naturali omnes liberi nascerentur*(2). Sur quoi Grotius dit, que « cela doit s'entendre d'une exécution d'es-
» clavage, et non pas d'une incompatibilité ab-
» solue avec l'esclavage ; c'est-à-dire, que per-

(1) Politic., lib. I, cap. II. *Voyez* encore Apulée, *de Habitudine doctrinarum Platon.*, etc.

(2) Digest., lib. I, *de Just. et Jure*, leg. IV.

» sonne n'est naturellement esclave, mais qu'au-
» cun n'a droit de ne le devenir jamais (1). » On pourrait exprimer autrement cette pensée. La nature faisant naître les hommes dans une parfaite égalité, et l'esclavage supposant quelque inégalité ; on conçoit tous les hommes comme naturellement libres, avant qu'aucun acte humain les ait assujettis à autrui. Or l'*aptitude* naturelle, ou la possession des qualités nécessaires à un certain état, ne suffit pas pour mettre actuellement dans cet état-là. Par cela seul qu'on est capable de gouverner un royaume, ou de commander une armée, on n'est pas d'abord roi ou général. Dès-là qu'on a fait paraître ses talens, et qu'on s'est bien acquitté d'un emploi à temps, on n'est pas en droit de le retenir au delà du terme. Car pour ce qu'on rapporte de Pelopidas (2), qu'il conserva le commandement de l'armée des Thébains plus long-temps que les lois ne le permettaient, de peur que ses successeurs ne gâtassent toutes les affaires, c'est un exemple extraordinaire qui ne tire point à conséquence.

Un auteur ancien (3) disait : « Personne n'est
» naturellement ni libre, ni esclave : mais la
» fortune place ensuite chacun dans l'un ou
» dans l'autre de ces états. » C'est-à-dire, que, tant que les hommes sont parfaitement égaux et

---

(1) Liv. II, chap. XXII, §. 11.
(2) Plutarchus, in ejus *Vita*.
(3) M. Senec. *Controv.*, lib. II, *Controv.* XXI.

indépendants les uns des autres, on ne peut concevoir entre eux aucune distinction fondée sur un état opposé à l'égalité naturelle. Mais aussitôt que quelques-uns furent soumis à d'autres, ils commencèrent à être nommés *esclaves* ou sujets : et ceux qui demeuraient encore dans l'égalité naturelle furent dès-lors appelés *personnes libres*. On peut expliquer en ce sens-là les paroles suivantes qu'Aristote rapporte et qu'il refute en même-temps : « la différence de l'es- » clave, dit-il, et du libre, vient de la loi (1). » Car si l'esclavage n'avait pas été introduit par un établissement humain, la condition des hommes aurait été tout-à-fait semblable à cet égard, et l'on n'aurait pas connu l'esclavage ni la liberté, parce qu'il n'y aurait point eu d'esclaves. C'est un sentiment des jurisconsultes romains : « Au » lieu, disent-ils, qu'auparavant tous les hom- » mes avaient un nom commun, le droit des » gens les a distingués en trois classes, en per- » sonnes libres, en esclaves, et en affranchis(2).]

§. X. Finissons ce chapitre par quelques réflexions qui sont des conséquences naturelles du devoir de l'égalité.

1°. La première, c'est que les supérieurs qui traitent ceux qui leur sont soumis d'une manière dure, inhumaine ou barbare pèchent manifestement contre le devoir fondamental de l'égalité.

(1) Politic., lib. I, cap. III.

(2) Instit., lib. I, tit. V, instit. *de Libertinis.*

[86. L'empereur Trajan, dit Pline son panégyriste, « se regardait comme un de ses propres » sujets, en cela d'autant plus grand et plus » élevé au-dessus de tous, qu'il ne se distinguait » point d'eux dans l'idée qu'il se faisait de lui- » même; il se souvenait toujours, et qu'il était » homme, et qu'il commandait à des hom- » mes? (1) »]

2°. La seconde, c'est que quiconque veut que les autres s'emploient à lui faire quelque plaisir, doit à son tour tâcher de leur être utile.

[87. Car prétendre se dispenser de rendre aucun service aux autres, pendant qu'on en exige de leur part, c'est supposer qu'il y a entre eux et nous de l'inégalité.]

3°. La troisième, c'est que quand il s'agit de régler des droits communs à plusieurs personnes, on doit les traiter également aussi long-temps qu'aucune d'elles n'a point acquis quelque droit particulier.

[88. En violant cette maxime par une honteuse acception de personnes, on fait en même-temps une injustice et un outrage à ceux que l'on rabaisse sans sujet au-dessous des autres, puisqu'on ne leur rend pas ce qui leur est dû, et qu'on les prive d'ailleurs d'un honneur que la nature elle-même leur donnait. Car, comme le dit un ancien (2), « il y a naturellement je » ne sais quelle honte, et quel sujet d'indignation

(1) Plin. Paneg., cap. II, n°. 4.
(2) Tit.-Liv., lib. XXXIV, cap. IV.

» à se voir privé de la même liberté qui est ac-
» cordée aux autres. »

De-là il s'ensuit, qu'une chose qui est en commun doit être distribué par égale portion à ceux qui y ont le même droit. Que si elle n'est pas susceptible de division, tous ceux qui ont un droit égal doivent en jouir en commun, si cela se peut; et même autant que chacun voudra, supposé que la nature de la chose le permette; si non, il faut que chacun en jouisse, selon une certaine mesure réglée, et à proportion du nombre de ceux qui doivent y avoir part; car, en ce cas-là, il n'y a pas d'autre moyen de conserver l'égalité. Mais si la chose ne peut ni se partager, ni être possédée en commun par indivis, il faut, ou que chacun en jouisse tour-à-tour, ou s'il n'y a pas moyen d'en jouir de cette manière, et qu'on ne trouve pas d'ailleurs de quoi faire une juste compensation par quelque équivalent, il faut que le *sort* en décide, et que celui à qui elle échoira la retienne pour lui seul. En effet, il n'y a point alors d'expédient plus commode que le sort, qui éloigne tout soupçon de mépris ou de partialité, et qui ne diminue rien de l'estime des personnes auxquelles il ne se trouve pas favorable.

Hobbes (1) divise le sort en *arbitraire* et *naturel*. Le sort arbitraire, est celui où il intervient une convention de deux ou de plusieurs concurrents, qui remettent la décision de leur dispute

(1) *De Cive*, *cap.* III, §. 18.

à un événement incertain qu'ils ne peuvent ni prévoir, ni diriger, et qui dépend ainsi par rapport aux hommes, d'un pur hasard. Le sort naturel a lieu, selon le même auteur, dans le *droit du premier occupant,* par lequel une chose qui ne peut être ni divisée ni possédée en commun, appartient à celui qui s'en empare le premier à dessein de se l'approprier ; et dans la *primogéniture*, en vertu de laquelle les biens paternels, et qui ne peuvent être ni partagés ni possédés en commun par plusieurs enfants, demeurent à l'aîné. Mais, à parler exactement, tout sort est arbitraire. Car, on ne voit point de raison, pourquoi un événement, à la production duquel personne ne peut rien influer par sa propre industrie, aurait la vertu de donner à quelqu'un un droit valable par rapport à des personnes qui lui sont égales, si ce droit n'avait été attaché à un tel événement par la volonté et par les conventions des personnes intéressées.]

4°. La quatrième enfin, c'est que l'orgueil doit être considéré, comme un vice directement contraire au devoir de l'égalité. L'orgueil consiste à s'estimer soi-même plus que les autres, ou sans aucune raison, ou sans une raison suffisante, et en conséquence de cette prévention, à les mépriser, comme étant au-dessous de nous.

[89. Cette passion est fort opposée à la véritable générosité et à la grandeur d'ame, comme l'a très-bien montré le grand Descartes (1). Une

(1) Traité des Passions, art. CLII et suiv.

des principales parties de la sagesse, est de savoir comment, et pour quelle raison, chacun doit s'estimer ou se mépriser lui-même. Or, je ne vois en nous qu'une seule chose qui puisse nous fournir un juste sujet de nous estimer : c'est le bon usage de la volonté, et l'empire que nous exerçons sur nos déterminations; car il n'y a que les actions qui dépendent de nous, qui puissent ou qui doivent nous mériter des louanges ou du blâme. Ainsi, la véritable grandeur d'ame, qui fait que l'on s'estime autant qu'on peut légitimement, consiste en partie à être convaincu, que la seule chose qui nous appartient véritablement, est cette libre disposition de nos volontés, et qu'il n'y a que le bon ou le mauvais usage qu'on en fait dont on puisse être loué ou blamé : en partie à sentir en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user. Quiconque a cette connaissânce et ce sentiment de lui-même, s'imagine aisément que tous les autres peuvent être dans la même disposition : n'y ayant rien en cela qui dépende d'autrui. Ainsi, il ne méprise jamais personne, et il est plus enclin à excuser les fautes d'autrui qu'à les censurer, les attribuant à un manque de lumières, plutôt qu'à un défaut de bonne volonté, et comme il ne serait pas beaucoup au-dessous de ceux qui le surpassent en richesses, en honneur, en beauté, en esprit, en érudition, et en autres semblables qualités dont il ne fait pas grand cas, il ne se regarde pas non plus comme fort au-dessus de ceux qu'il surpasse à cet égard. De sorte que la vérita-

ble générosité est ordinairement accompagnée d'une humilité vertueuse, produite par la réflexion que l'on fait sur la faiblesse de notre nature, et sur les fautes que l'on peut avoir commises par le passé, ou que l'on peut commettre à l'avenir, qui ne sont pas moindres que celles que les autres peuvent commettre; humilité qui fait encore qu'on ne s'estime pas plus que les autres, dans la pensée qu'ils ont, aussi bien que nous, la capacité de choisir et de se déterminer, et qu'ils peuvent aussi en faire usage. Ceux, au contraire, qui conçoivent une bonne opinion d'eux-mêmes sur quelque autre fondement, bien loin d'avoir l'ame grande, n'ont qu'un orgueil ridicule, d'autant plus vicieux, qu'ils s'estiment sans raison; puisque, sachant bien qu'on n'a aucun mérite qui les rende dignes d'estime, et ne faisant même aucun cas du mérite, ils s'imaginent follement que la gloire n'est autre chose qu'une usurpation, et que ceux qui s'en attribuent le plus à eux-mêmes, sont ceux qui en ont le plus: vice si déraisonnable et si ridicule, qu'il n'est pas croyable que personne s'y abandonnât, s'il n'y avait une infinité de flatteurs, qui par leurs fausses louanges trompent et séduisent les plus ignorants et les plus stupides. Voilà en gros ce que Descartes dit touchant l'orgueil, qu'un ancien poète appelle une *espèce de fureur* (1).]

---

(1) Τὸ καυχᾶσθι παρὰ καιρὸν,
Μανίαισιν ὑποκρέκει. PINDAR.
Olymp. Od. IX, vers. 58, 59.

Rien n'est donc plus contraire à l'égalité naturelle que de témoigner du mépris par quelque signe extérieur, comme sont les actions offençantes, les paroles injurieuses, un air ou un rire moqueur, etc.

[90. Ces sortes d'insultes sont d'autant plus criminelles, qu'elles irritent furieusement ceux à qui on les fait, et qu'elles les enflamment d'un ardent désir de vengeance : en sorte qu'on voit bien des gens qui rompent entièrement avec l'offenseur, et qui vont jusqu'à exposer leur vie aux plus grands périls, plutôt que de laisser l'affront impuni. Et il ne faut pas s'étonner que les hommes soient ordinairement si sensibles aux outrages ; puisque, tout outrage donne quelque atteinte à celui de tous les biens dont l'esprit humain est le plus jaloux, et qui le flatte le plus agréablement : je veux dire la gloire et l'estime de soi-même. « Ceux qui nous ravis-» sent les biens, dit M. de la Bruyère, par la » violence, ou par l'injustice, et qui nous ôtent » l'honneur par la calomnie, nous marquent » assez leur haine pour nous; mais ils ne nous » prouvent pas également qu'ils aient perdu à » notre égard toute sorte d'estime ; aussi ne » sommes nous pas incapables de quelque retour » pour eux, et de leur rendre un jour notre » amitié. La moquerie, au contraire, est de » toutes les injures, celle qui se pardonne le » moins : elle est le langage du mépris, et l'une » des manières dont il se fait le mieux enten-» dre : elle attaque l'homme dans son dernier

» retranchement, qui est l'opinion de soi-même;
» elle veut le rendre ridicule à ses propres yeux,
» et ainsi elle le convainc de la plus mauvaise
» disposition où l'on puisse être pour lui, et le
» rend irréconciliable (1). »]

Au contraire, c'est sur le principe de l'égalité naturelle que sont fondés ces égards que l'on se doit les uns aux autres, en qualité d'hommes, et qui sont comme la première source de la politesse, qui est d'un si grand usage dans la vie.

[91. On appelle *politesse*, l'attention continuelle qu'inspire l'humanité, à complaire à tout le monde et à n'offenser personne. Le misantrope se récrie beaucoup contre cette vertu, il lui préfère les brusqueries choquantes et la grossière franchise : l'homme de cour, au contraire, et l'adulateur rempant, lui substituent de fades complimens, de basses complaisances, des mots, du jargon et des révérences. Le misantrope blâme la politesse, parce qu'il la confond avec le mensonge, et c'est l'adulateur qui cause son erreur, parce que celle qu'il pratique en est véritablement un. Mais la vraie politesse gagne les cœurs et serre les liens de la société. Elle a cela de merveilleux qu'elle rend les autres tout à la fois contents de nous et d'eux-mêmes. Elle s'étend jusqu'aux inférieurs et consiste à parler chacun de ce qui lui convient, et à faire valoir ce qu'il y a de bon dans les autres. Elle n'est point contraire

(1) Caractères et Mœurs de ce siècle, chap. *de l'Homme*.

à la sincérité; car si l'on doit toujours penser ce que l'on dit, il ne faut pas toujours dire ce que l'on pense. La vérité ne met rien de sauvage dans le commerce : elle permet d'employer les termes de civilité et de compliments, qui se profèrent et se reçoivent, bien plus comme des formalités que l'usage a introduites que comme des mots qui doivent être pris au sens propre. C'est une erreur de confondre la politesse avec le cérémonial : elle fait au contraire discerner les occasions où le cérémonial deviendrait importun, et lorsqu'on s'en abstient à propos, par discrétion, et non pas par oubli, c'est une civilité mieux entendue, et qui a bien plus de grace. En un mot, la politesse se concilie l'affection des hommes; cependant à peine donne-t-on à cette vertu sociale place parmi les vertus morales. Elle prête néanmoins de la beauté et de l'ornement à toutes les autres belles qualités et à tous les talens; elle rapproche tous les hommes les uns des autres : elle nous rend aimables ceux qui sont au-dessus de nous, nous lie étroitement avec nos égaux, nous attire vers nos inférieurs, et fait rentrer les hommes dans l'égalité naturelle, que chaque individu ne doit jamais perdre de vue, malgré la subordination que la nécessité de l'ordre a établie parmi nous. Car l'inégalité civile ne doit jamais détruire les maximes de l'égalité naturelle des hommes.

CHAPITRE III.

Première loi générale de la sociabilité. Ne faire du mal à personne. Obligation de réparer le dommage qu'on a causé.

§. I. La première loi générale de la sociabilité, c'est de ne faire du mal à personne, et par conséquent de réparer celui qu'on a causé. C'est ici une loi absolue et générale. Car c'est ici une conséquence de la loi de l'égalité; et comme nous sommes en droit d'exiger des autres hommes qu'ils ne nous fassent aucun mal, nous devons convenir qu'ils ont le même droit par rapport à nous.

C'est aussi la plus nécessaire, puisque, sans cela, la société ne saurait subsister, et que d'un état de paix, on tomberait dans un état anti-sociable et de guerre.

[92. En effet, quand même on ne recevrait aucun bien d'une personne, et qu'elle ne daignerait pas faire avec nous une espèce d'échange des services les plus communs, on ne laisserait pas pour cela de pouvoir vivre avec elle paisiblement, tant qu'elle ne nous fait aucun mal; c'est même tout ce qu'on souhaite ordinairement de la plupart des hommes, les commerces d'offices, de bienfaits, ne s'étendant guère qu'à un petit nombre de gens.]

Enfin ce devoir est encore le plus facile dans

l'exécution ; car il consiste pour l'ordinaire à s'abstenir d'agir, ce qui est très-aisé.

[93. Il est plus facile en effet de s'abstenir de toute mauvaise action, que de faire quelque bonne action des moins importantes : *tu ne tueras point : tu ne commettras point d'adultère : tu ne déroberas point, etc.* Pour s'empêcher de violer ces sortes de lois, il ne faut que demeurer en repos et dans l'inaction ; ce qui ne coûte guère, à moins que l'on ne se soit livré sans retenue à des passions violentes que la raison condamne, surtout aux désirs injustes et déréglés d'un amour-propre excessif.]

Il y a un beau passage de Sénèque là-dessus. *De Ira, lib. II, cap.* 31.

« C'est un crime de nuire à sa patrie ; donc » c'est aussi un crime de nuire à un citoyen qui » est membre de la patrie : car si le tout est » respectable, les parties le sont aussi. Donc il » ne faut pas non plus faire du mal à aucun » homme, puisque tout homme est notre con- » citoyen dans une bien plus grande ville. Que » serait-ce, si les mains tâchaient de blesser les » pieds, ou si les yeux tâchaient de nuire aux » mains? Comme donc les membres du corps » sont entre eux de bonne intelligence, parce » que de leur conservation dépend la conser- » vation du tout ; de même aussi les hommes » doivent s'épargner les uns les autres, puisqu'ils » sont nés pour la société, et qu'ils sont mem- » bres d'un même corps. »

§. II. La maxime que nous recommandons

tend donc à mettre en sûreté notre vie, notre personne, notre honneur, nos biens, et tout ce qui nous appartient légitimement.

[94. C'est-à-dire, non-seulement ce que nous tenons immédiatement de la nature; mais encore tout ce que nous avons acquis en vertu de quelque convention ou de quelque établissement humain, qui sans cela deviendraient entièrement inutiles. Ainsi, à quelque titre qu'une chose nous appartienne légitimement, il est défendu aux autres, en vertu de cette maxime, de nous l'enlever, de la gâter, de l'endommager, et de nous en ôter l'usage ou en tout ou en partie : défense qui se trouve aussi renfermée dans plusieurs maximes affirmatives, en tant qu'elles condamnent tacitement le contraire de ce qu'elles prescrivent. Et l'équité de cette loi est si évidente, qu'elle se fait sentir à toutes sortes d'esprits. « Demandez en » effet, dit Sénèque, à quelqu'un de ceux qui » vivent de rapine, s'il n'aimerait pas mieux » acquérir par des voies légitimes ce qu'il amasse » par des vols, par des brigandages, et par des » meurtres? le plus insigne de ces scélérats vous » répondra, que oui. En un mot, on ne trouve » personne qui ne fût ravi de jouir des fruits du » crime, sans s'engager dans le crime » (1)]

§. III. Cela supposé, il s'ensuit nécessairement, que si l'on a fait du mal ou causé du dommage à autrui, de quelque manière que ce

(1) De Benef., lib. IV, cap. XXII.

soit, il faut le réparer, autant qu'il dépend de nous. Autrement, en vain la loi naturelle défendrait-elle toute action nuisible à autrui, si l'on n'était obligé à aucune réparation à cet égard.

[95. D'ailleurs, sans la nécessité de réparer le dommage, les méchants ne cesseraient jamais de faire du mal aux autres ; et tant que la personne lésée n'aurait point obtenu de réparation, elle ne pourrait guère se résoudre à vivre paisiblement avec l'auteur du dommage.

La nécessité de réparer le dommage est si indispensable qu'il n'y a point de condition, quelque élevée qu'elle soit, qui en exempte. Les Rois y sont tenus envers leurs sujets aussi bien que le moindre particulier ; et ils doivent s'acquitter de cette obligation avec d'autant plus de soin, qu'ils peuvent impunément s'y soustraire. Voyez les exemples que Grotius en donne liv. II, chap. XVII, §. 20. Liv. III, chap. XVII, §. 2, nº. 6.]

Quand nous parlons ici de dommage, nous entendons par-là le tort que l'on fait au prochain à l'égard des choses auxquelles il a un droit parfait et rigoureux, et dont par conséquent il peut exiger le redressement par la voie de la force.

[96. Ce mot, à proprement parler, ne se dit que d'une lésion qui regarde les biens, ou les choses extérieures. Dans le droit romain, on entend d'ordinaire par *dommage*, « un simple endommagement des choses qui sont au nombre » des biens que l'on possède, produit directe-

» ment par la personne même qui en est l'au-
» teur. » Mais cette supposition est uniquement fondée sur la *loi Aquilienne*, et ne sert qu'à distinguer les différentes sortes d'actions que l'on pouvait intenter en justice, en les diversifiant selon certaines circonstances (1).

Nous prenons ici le terme du *dommage* dans un sens plus étendu, qui renferme toute sorte de lésion et de préjudice, soit à l'égard de nos biens, soit à l'égard de notre personne, soit à l'égard de notre réputation et de notre honneur. Il faut donc entendre par-là, tout endommagement, dégât, altération, diminution, vol, ou soustraction de ce que l'on possède actuellement; toute usurpation de ce que l'on pouvait prétendre en vertu d'un droit parfait; soit qu'on tienne ce droit de la nature, soit qu'on l'ait acquis par quelque acte civil, ou par quelque loi; toute omission enfin ou tout refus de ce que quelqu'un devait faire pour nous en conséquence d'une obligation parfaite. Je dis, *en conséquence d'une obligation parfaite*, car il n'y a que ce qui est dû de cette manière en quoi l'on puisse causer un dommage que l'on soit tenu de réparer. Pour les choses qui font la matière d'une obligation imparfaite, comme elles doivent avoir pour principe un mouvement volontaire de bienfaisance ou de libéralité, et que personne n'est en droit

(1) *Voyez* les INSTITUTES et le DIGESTE dans les titres *ad Legem Aquiliam*; et le DIGESTE, liv. XX — XIX, tit. II, *de Damno infecto*, etc., leg. III.

de les exiger par les voies de la force, il serait ridicule, lorsqu'on s'en voit frustré, de se croire véritablement lésé, et de prétendre là-dessus quelque dédommagement.

D'ailleurs, pour être simplement capable d'avoir une chose, on ne peut pas dès-lors l'appeler *sienne*; ainsi on n'a pas lieu de se plaindre, lorsqu'elle nous est refusée, comme si par-là on recevait un véritable dommage. Sur quoi Aristote dit fort bien, « qu'un homme, par exemple, » qui, par avarice, n'assiste pas de son bien les » nécessiteux, n'a rien au-delà de ce qu'il devait » avoir » (1). C'est-à-dire, comme l'explique Grotius, ne fait rien contre la justice proprement ainsi nommée. Cicéron soutient aussi que, quoiqu'un citoyen ait peut-être plus de mérite qu'un autre, il est libre au peuple Romain de choisir celui-ci préférablement au premier, dans la distribution des charges, parce qu'aucun des deux n'a acquis un droit parfait sur tel ou tel emploi (2).

Mais il faut remarquer avec Grotius, qu'on doit bien prendre garde de ne pas confondre ici le droit de la personne qui est capable d'exercer un emploi, avec l'obligation de ceux qui confèrent cet emploi. Ce sont là deux choses très-différentes en elles-mêmes. Car si le peuple, qui, par les maximes de la prudence civile, est tenu d'élever au gouvernement de l'Etat les personnes

(1) Ethic. ad Nicom., lib. V, cap. IV.
(2) *Orat.* pro Cn. Planc., cap. IV.

les plus capables de s'en bien acquitter, charge quelqu'un des citoyens de distribuer en son nom les emplois publics ; et que celui-ci choisisse des sujets indignes ; les autres citoyens, à qui on les préfère, ne sauraient à la vérité, quelque mérite qu'ils aient, se plaindre qu'on leur fasse du tort, ou qu'on leur cause du dommage : mais le peuple ne laisse pas d'avoir droit de s'en prendre aux commissaires, sur qui il s'était reposé de cette distribution, de lui faire rendre compte de sa conduite, et d'exiger de lui la réparation du dommage que l'État a reçu par l'élection de ces personnes indignes.

Mais pour traiter de la réparation du dommage méthodiquement, il faut remarquer que] :

§. IV. on peut causer du dommage à autrui en plusieurs manières, 1°. ou par un fait positif et de commission, comme dans le vol ; ou par l'omission d'une chose à laquelle on était obligé, comme lorsque l'on n'empêche pas un mal que l'on pouvait et devait empêcher. 2°. L'on peut causer du dommage à quelqu'un, non-seulement à l'égard des biens du corps, mais encore à l'égard des biens de l'ame, en négligeant d'éclairer son esprit, ou de former le cœur des personnes dont la direction nous était commise, et à plus forte raison si on le jette dans l'erreur ou dans le vice. 3°. On peut causer du dommage à quelqu'un, ou de propos délibéré et par malice, ou par une simple faute, ou même par un cas fortuit. (*Dolo, vel culpa, vel casu fortuito.*)

4°. Enfin, le dommage est causé ou par une seule personne, ou par plusieurs.

§. V. Cela supposé, pour bien comprendre la nature de l'obligation où l'on est de réparer le dommage, il faut établir ces trois conditions générales. 1°. Que le mal qu'on a fait à quelqu'un soit défendu par quelque loi. 2°. Qu'il y ait de notre faute, ou directement ou indirectement. 3°. Enfin, que celui qui reçoit le dommage n'y consente point.

Il suit du premier principe, que l'on n'est obligé à aucune réparation pour le mal que l'on peut avoir fait à un injuste agresseur, dans les termes de la juste défense de soi-même. Tout ce que la loi autorise est légitime. *Voyez le chap. VIII de la IIIe. partie.*

J'ai dit ensuite qu'il faut qu'il y ait de notre faute; autrement, bien loin que nous fussions obligés à quelque réparation, le fait ne pourrait pas même nous être imputé.

[97. M. Thomasius soutient que l'on est toujours obligé à réparer le dommage dont on est la véritable *cause* physique, quoiqu'il n'y ait aucune faute de la part de celui qui fait du mal à un autre, ou qui gâte son bien sans le vouloir. On pourra examiner les raisons de cet habile jurisconsulte, dans une dispute intitulée: *Larva legis Aquiliæ detracta actioni de damno dato, receptæ in foris Germanorum*, et soutenue publiquement à Hall, en Saxe, en 1703. Mais la tranquillité du genre humain ne demande nullement qu'on étende si loin l'obligation de ré-

parer le dommage. La société serait trop heureuse, si chacun s'abstenait religieusement de causer du dommage à autrui, non-seulement de dessein formé, mais encore par la moindre négligence. D'ailleurs l'auteur du dommage doit en être la *cause morale*, et non pas simplement la *cause physique*. Autrement il s'ensuivrait, qu'un homme, qui, s'étant laissé tomber d'un toît à son grand regret, blesse quelqu'un par sa chute, devrait l'en dédommager : paradoxe absurde.]

§. VI. Mais si l'on a causé du dommage à quelqu'un de propos délibéré et par malice, on est sans difficulté obligé à le réparer, puisque c'est un véritable crime. Que si le mal causé à quelqu'un, n'est produit que par une simple faute, les jurisconsultes en distinguent de trois espèces ; savoir, une faute grossière (*lata culpa*) : une faute légère (*levis culpa*) : une faute très-légère (*levissima culpa*). Or, de quelque nature que soit cette faute, on est toujours tenu de dédommager les intéressés ; et lors même que cette faute ne serait que très-légère. La raison en est, que la société exige que nous nous conduisions avec tant de circonspection, que notre commerce n'ait rien de dangereux pour les hommes. Et d'ailleurs, il est sans contredit plus juste, que l'auteur du dommage en supporte la perte, quelque légère que soit sa faute, que de la faire retomber sur celui à qui le dommage a été fait, et à qui on ne saurait reprocher aucune faute.

§. VII. Enfin, si l'on fait du mal à quelqu'un

par un cas purement fortuit, et sans qu'il y ait de notre faute, on n'est obligé à aucune réparation. Par exemple, si quelqu'un traverse un jeu de mail pendant qu'on y joue, et qu'une boule déjà poussée vienne à le blesser, le joueur n'est responsable de rien.

[98. *Si cum alii in campo jacularentur, servus per eum locum transierit, Aquilia cessat. Quia non debuit per campum jaculatorium iter intempestivè facere* (1). Car alors celui qui cause le dommage n'en étant que l'occasion innocente; et n'y ayant contribué en aucune manière dont il soit responsable; pourquoi devrait-il supporter la perte, plutôt que celui sur qui elle tombe par l'effet d'un pur malheur?

Mais il faut bien remarquer ici la restriction : *sans qu'il y ait de notre faute ;* car, lorsque le cas fortuit est une suite de quelque imprudence, de quelque négligence ou de quelque faute, on doit indispensablement réparer le dommage ; l'obligation de le réparer étant alors l'effet de la faute, plutôt que du cas fortuit. Voyez Domat, *Lois civiles*, etc., Ire. partie, liv. II, tit. IX. Il faut encore remarquer, que l'on peut s'être engagé par une convention à répondre de quelque cas fortuit, et alors, comme chacun voit, l'obligation de réparer le dommage est une suite d'un acte de notre volonté : le cas fortuit ne faisant que donner lieu à l'exécution de ce qu'on a promis.]

(1) L. IX, §. *ult. ff. ad Legem Aquil.*

§. VIII. Si plusieurs personnes ont eu part au dommage causé à quelqu'un, voici les principes sur lesquels il faut juger de l'obligation où elles sont de réparer le dommage.

1°. Quelquefois les uns sont la cause principale du dommage, et les autres n'en sont que la cause subalterne : ou bien tous marchent d'un pas égal, et alors ils sont causes collatérales (1).

2°. Les causes principales du dommage, en sont responsables les premières : les causes subalternes viennent ensuite.

3°. Que si le dommage a été produit par des causes collatérales, elles sont toutes également obligées à la réparation.

[99. Pour développer ces principes et en faire une juste application, il faut remarquer, d'abord, qu'on est responsable non-seulement du dommage causé immédiatement par soi-même, mais aussi de celui qu'on a causé par le ministère d'autrui. On est, en effet, responsable du dommage causé par le ministère d'autrui, lorsqu'on a contribué à l'action d'où il provient, ou en faisant ce que l'on ne devait pas faire, ou en ne faisant pas ce qu'on devait faire. Et alors, tantôt on est censé la *cause principale*, l'auteur immédiat du dommage ne tenant lieu que de cause *subalterne* ; tantôt on marche de pas égal avec lui, et alors tous les deux sont les causes collatérales ; tantôt l'auteur immédiat devient

(1) *Voyez* la IIe. partie, chap. X, §. XI et suiv.

la cause subalterne, et celle qui devait être la cause subalterne, devient la principale.

Chacun de ces divers agens, est tenu de réparer le dommage, pourvu qu'il en ait été véritablement la cause, c'est-à-dire, s'il y a effectivement contribué ou en tout, ou en partie. Je dis, *s'il en a été véritablement la cause*; car, à l'égard de ceux qui concourrent comme causes subalternes à une action d'autrui, il arrive souvent, que celui d'où provient principalement le dommage, n'aurait pas laissé de le faire, sans leur participation, de sorte qu'ils n'y entrent que comme des agens entièrement superflus. Ainsi, quelle que criminelle que soit sans contredit leur intention, comme ils n'ont, dans le fond, contribué en quoique ce soit au dommage, on ne peut exiger d'eux aucune réparation.

Voici une règle générale pour juger sûrement si l'on est tenu, ou non, à la réparation, quelque nom qu'on donne à l'auteur du dommage. « Si » l'on n'a pas contribué par un concours réel et » direct, à l'acte même d'où provient le dom- » mage, et que l'on n'ait d'ailleurs ni rien fait » auparavant, pour solliciter l'agent, ou pour » procurer autrement l'exécution, ni tiré sa part » ensuite du profit qui en est revenu, quand » même on aurait commis quelque autre péché » à l'occasion de cet acte, on n'est point abso- » lument tenu à la réparation ». Ainsi, ceux qui, voyant un homme réduit à un triste état par l'injustice d'autrui, s'en réjouissent, et insultent même au malheureux, pêchent manifeste-

ment ; mais personne n'oserait dire qu'ils soient obligés à réparer le dommage.

La même chose a lieu au sujet de ceux qui louent, qui excusent, ou qui justifient quelque méchante action, déjà commise, pourvu que par là ils n'empêchent point la réparation du dommage, ou de ceux qui ont souhaité simplement que cette action se fit, ou qui, pendant l'exécution à laquelle ils ne contribuent en rien, y applaudissent tacitement. Car, pour le passage de Ciceron qu'on allègue là-dessus, « quelle » différence y a-t-il entre conseiller un crime, » et l'approuver quand il est commis ? entre » vouloir qu'une action se fasse, et se réjouir » qu'elle soit faite ? » on ne pourrait pas l'entendre raisonnablement de l'obligation de réparer le dommage. Ainsi, c'est mal à propos qu'un ancien historien (1) l'applique à Probus, préfet du prétoire, lorsqu'il dit de lui « que jamais, à la » vérité, il n'ordonna rien d'illicite à aucun de » ses clients ou de ses esclaves, mais que s'il » venait à découvrir quelque crime dont ils se » fussent rendus coupables, il les soutenait, à » quelque prix que ce fût, sans aucun examen, » et en dépit de la justice même ». Car, la protection d'un patron si puissant, rendait ces gens là plus hardis à mal faire, et elle était d'ailleurs un obstacle invincible à la réparation du dommage qu'ils avaient causé. Ainsi, il y avait là quelque

(1) Ammian. Marcell., lib. XXVII, cap. XI.

chose de plus qu'une simple approbation, ou qu'une apologie du mal qu'ils faisaient aux autres.

Le Droit Romain soumet à la même peine les approbateurs du mal et les auteurs, dans le cas d'un esclave, qui, de lui-même, était entièrement déterminé à faire un vol, ou à prendre la fuite. Celui qui avait loué son dessein, était regardé comme corrupteur de l'esclave d'autrui, et on avait action contre lui sur ce pied-là. *Imo et si erat servus, omni modo fugiturus, vel furtum facturus, hic vero laudator hujus propositi extitit, tenetur. Non enim oportet laudando augeri malitiam* (1). Bayle fait de cette loi une règle générale, et il se fonde sur cette maxime sûre, dit-il, que ceux qui approuvent une action, la feraient agréablement s'ils la pouvaient faire, c'est-à-dire, si quelque raison d'amour-propre, ne les empêchait de s'y engager. Il rapporte encore la loi de Valentinien et de Valence, qui soumet à la peine capitale, ceux qui rencontrant un libelle par un cas fortuit, le font connaître, au lieu de le déchirer ou de le brûler (2). « Car, » dit-il, je ne saurais comprendre qu'une personne qui, en pareil cas, répand un libelle, » ait moins d'envie de nuire que celui qui le » compose; elle est donc digne de la même » peine que l'auteur (3) ». Mais, dans ce dernier

(1) DIGEST., lib. XI, tit. III. *De Servo corrupto*, leg. I, §. 4.

(2) Cod., lib. IX, tit. XXXVI, *De Famosis libellis.*

(3) Dissertation sur les Libelles Diffamatoires, insérée à la fin du tome IV, du Dictionnaire Histor. de Bayle, quatrième édition.

cas, il y a certainement quelque chose de plus qu'une simple approbation. Répandre un libelle que l'on aurait pu et dû supprimer en tout ou en partie, c'est nuire directement, et par soi-même, à la réputation de la personne diffamée, et agir de concert avec l'auteur du libelle. Car, il y a trois agens du dommage causé par un libelle : l'auteur, l'imprimeur, et celui qui le publie. Tous les trois sont causes collatérales ; mais si on les envisage relativement au dommage, je crois que l'auteur en est la moindre, et celui qui le publie, la principale, et par conséquent la plus obligée à la réparation du dommage. En effet, pendant que le libelle reste manuscrit dans le cabinet de l'auteur, il ne cause point de mal à la personne qui en est le sujet, quand même l'auteur pêche contre les lois naturelles. L'imprimeur, par la multiplication des exemplaires, en facilite la publication, qui est la cause du dommage ; mais il ne peut pas encore être regardé comme cause principale, car, à la rigueur, l'impression ne cause point de dommage à la personne lésée dans le libelle. En effet, si l'auteur, pendant l'impression, était touché de repentir, il pourrait suspendre la publication, et éviter par là, le dommage que le libelle aurait causé à la personne diffamée. Donc, c'est celui qui publie, qui est réellement la cause principale du dommage, et qui est tenu principalement à la réparation. Que si l'auteur est imprimeur ou que l'un ou l'autre vende en détail le libelle, ils sont responsables du dommage que le libelle cause, en tant qu'auteurs de la pu-

blication. Il est donc absurde, à mon avis, de sévir sans discernement contre un imprimeur qui tient sous presse un libelle ou un livre quelconque digne de censure. L'imprimeur souvent est le moins coupable, soit parce qu'il n'est pas chargé de la publication de sa manufacture, soit parce qu'il n'est pas assez éclairé pour en connaître le mal, et le censeur qu'on lui donne, ou qu'il n'est pas plus heureux que l'imprimeur pour en faire la découverte, ou que pour faire sa cour à l'auteur, il ne lira pas, ou enfin, il passera par dessus certaines propositions qu'il trouvera dignes de censure, et cela précisément parce qu'il arrive aussi rarement qu'on impute au censeur ce qui se trouve de blâmable dans un livre, qu'il est fréquent que les imprimeurs sont la dupe, quoique le plus souvent ils ne soient que la cause tout au plus collatérale, la moins coupable.

A l'égard de la loi d'Ulpien, si l'esclave était tellement déterminé à voler son maître ou à s'enfuir, que l'approbation qu'on donnerait à l'action qu'il est sur le point de commettre ne contribue en aucune manière à l'encourager, et à l'affermir dans sa criminelle résolution, je ne vois pas qu'à considérer la chose en elle-même, indépendamment de l'autorité des lois civiles, cette simple approbation suffise pour imposer l'obligation de réparer le dommage causé par cette fuite. Le jurisconsulte dit, que par là, on *augmente la malice* de l'esclave. Fort bien; mais cette augmentation de malice n'influe que sur les crimes à venir, elle ne contribue en rien,

dans la supposition à celui qui est actuellement commis. Il vallait mieux dire qu'à cause de la difficulté de prouver que les louanges données à l'esclave n'ont pas contribué pour quelque chose, à l'encourager dans sa mauvaise résolution, et de la facilité de s'exempter par-là du dédommagement, lorsque les louanges ont eu véritablement leur effet; le bien public demandait que la présomption fût toujours ici contre celui qui, bien loin de détourner, en tant qu'il le devait, l'esclave d'autrui, du mal qu'il voulait faire, témoignait, par son approbation, être disposé à l'y porter efficacement, en cas de besoin.

Ainsi, quand même le principe de M. Bayle serait vrai comme on le suppose, la conséquence qu'il en tire ne me paraît pas incontestable. De ce que l'on ferait avec plaisir une certaine action, si on le pouvait, sans blesser d'ailleurs quelque intérêt d'amour-propre, il ne s'ensuit pas que l'on soit toujours punissable ou responsable du dommage devant le tribunal humain, car c'est de quoi il s'agit ici, avant que d'avoir commis cette action, moins encore lorsque ne pensant point à la commettre soi-même, on la loue simplement en autrui, sans que cette approbation contribue en aucune manière, à déterminer ou à encourager l'agent. Au reste, Grotius allègue aussi sur ce sujet, la loi du DIGESTE, sur laquelle je viens de faire des réflexions (1). Mais il n'est pas bien

(1) Liv. II, chap. XVII, §. 7, n°. 2.

clair s'il l'entend ou l'approuve dans la même généralité que fait M. Bayle. On peut inférer le contraire de ce qu'il dit dans le §. X, que tous ceux dont il a parlé ne sont tenus de réparer le dommage qu'au cas qu'ils y aient véritablement contribué, ou en tout ou en partie.

A l'égard de ceux qui donnent quelque conseil malin, il est certain que s'ils suggèrent la manière dont on doit s'y prendre, pour causer du dommage, ils doivent indispensablement le réparer. Mais s'ils conseillent seulement, en général, de voler, par exemple, ou de commettre des brigandages, ou s'ils se contentent d'approuver un dessein qui est déjà entièrement formé, comme font les flatteurs et les conseillers d'Etat qui n'ont pas assez de courage pour s'opposer aux sentimens d'un prince; il ne me paraît pas qu'on soit à rigueur de droit tenu de réparer le dommage.

Enfin, pour ceux qui concourent à une action d'autrui, en ne faisant pas ce à quoi ils étaient obligés, il faut remarquer que cette omission ne les engage à réparer le dommage, que quand elle concerne une chose qu'ils doivent faire en vertu d'une obligation parfaite, et nullement lorsqu'il s'agit de choses prescrites par la seule loi de la charité ou de l'humanité. Car, ce qui nous est dû de cette manière, ne pouvant pas encore être réputé *nôtre*, nous n'avons nul droit, lorsqu'on nous en frustre, d'exiger pour cela aucun dédommagement, au moins de la personne même qui nous a refusé quelqu'un de ces devoirs. Car, si elle en avait été empêchée par quelque autre,

on serait en droit d'exiger de celui-ci, quelque dédommagement, sinon devant le tribunal humain qui tolère souvent des injustices, du moins par les règles invariables de la justice et de l'équité. C'est ainsi, par exemple, qu'un homme qui, par les ruses de ses ennemis, se trouve frustré d'une charge qui lui avait été promise, et qui lui eût donné de quoi subsister, à raison de se plaindre qu'on lui enlève son pain, qu'on le lui arrache des mains. La promesse faite à cet homme lui donne double droit de prétendre que personne n'en empêchât l'effet. Il en est de même lorsque par la voie des prières ou des menaces, on porte une fiancée à se dégager de sa première promesse, pour se marier à un autre; c'est certainement l'ôter, la ravir, l'enlever à son fiancé. Et ainsi les historiens ont fort bien pu dire, que Charles VIII avait enlevé Anne de Bretagne à l'archiduc Maximilien, qui l'avait épousée par procureur.

Lorsque plusieurs personnes ont effectivement concouru à une action, d'où il est provenu du dommage, voici l'ordre qu'il faut suivre dans le dédommagement. Ceux qui par leur autorité, ou de quelque autre manière dans laquelle il entre la contrainte, ont porté quelqu'un à faire le mal, en sont responsables les premiers (1). Car en ce cas-là, l'auteur immédiat de l'action ou celui qui a prêté son bras, ne passe que pour un simple

(1) Is damnum dat, qui jubet dare: ejus vero nulla culpa est, cui parere necesse sit. DIGEST., lib. L, tit. XVII, de Div. reg. jur., leg. CLXIX.

instrument. Mais si l'agent s'est déterminé au crime sans impulsion d'aucune force majeure, il répondra le premier du dommage, et après lui tous les autres qui y ont contribué quelque chose; de telle sorte pourtant que si les premiers en ordre ont déjà réparé le dommage, les autres seront quittes de toute obligation à cet égard, quoiqu'ils ne soient pas pour cela exempts de la peine portée par les lois.]

§. IX. Mais si l'action a été produite par plusieurs personnes, dans un même ordre de causes, chacun est-il tenu solidairement, (*in solidum*), c'est-à-dire, pour tout le dommage causé, ou bien seulement pour sa part? (*pro ratâ parte*).

Je réponds, qu'il faut distinguer, s'il y a eu un complot formé entre les auteurs du dommage, ou s'il n'y en a point eu.

Au premier cas, ils sont tous solidairement tenus les uns pour les autres; en sorte que, s'il n'y en a qu'un seul qui puisse satisfaire, il doit payer pour tous. La raison en est prise du complot même. *Dolus facit correum.*

Mais s'il n'y a aucun complot, et que ce soit par hasard que plusieurs personnes ont concouru à causer du dommage à quelqu'un, alors il faut voir si le dommage est divisible, ou indivisible. S'il est divisible, chacun n'est tenu que pour sa portion. S'il est indivisible, chacun est tenu solidairement. Exemples: Ainsi si plusieurs personnes se jettent en même temps sur quelqu'un, sans en avoir formé le complot, et que l'un le

blesse à la tête, que l'autre lui casse un bras, et qu'un troisième le blesse à la jambe, chacun en particulier n'est responsable que du mal qu'il a fait. Mais si l'on suppose au contraire, que trois personnes mettent en même temps le feu à une maison, à l'inçu l'une de l'autre, et que toute la maison soit consumée, ou bien que plusieurs personnes ont rompu une digue, alors chacun est obligé solidairement pour tout le dommage.

[100. De sorte que quand il vient à être attrapé lui seul, il doit payer pour les autres : quoique, s'ils se trouvent pris tous à la fois, on ne puisse exiger de chacun que sa part, et une part égale à celle des autres, au cas cependant que tous soient en état de payer, car si quelqu'un de ceux qui ont été arrêtés se trouve hors d'état de payer, les riches sont tenus solidairement du dommage. Et cela met une grande différence entre la nécessité de réparer le dommage, et l'obligation à la peine. Car, au lieu qu'en fait de dommage, si un seul paie, tous les autres sont manifestement tenus quittes, à moins qu'on n'envisage cet excédent comme une amende ou une punition; rien, au contraire, n'est plus commun, que de punir solidairement plusieurs personnes, qui ont concouru à un même crime. Sur quoi il y a un cas proposé par Quintilien : « La loi, dit-il, porte » qu'un voleur payera le quadruple de ce qu'il a » pris. Deux hommes ont volé ensemble dix » mille écus : on leur en demande à chacun qua- » rante mille ; ils prétendent n'en payer chacun

» que vingt mille (1). » Il semble qu'on doit prononcer contre ces voleurs : car « l'action de » larcin en restitution du double ou du quadru» ple, regardait selon les lois romaines, la pour» suite de la peine, et non pas la réparation du » dommage (2). »

§. X. Nous avons remarqué ci-devant, §. V, qu'une troisième condition nécessaire à la réparation du dommage, c'était que celui à qui il est fait n'y consente pas. De là, la maxime commune : *Volenti non fit injuria.*

[101. « On peut bien, dit Aristote, faire à » quelqu'un, de son consentement, du dom» mage, et des choses injustes ; mais il ne sau» rait recevoir aucune injure que malgré soi(3) ». C'est aussi la décision des jurisconsultes romains : *Nemo videtur fraudare eos qui sciunt et consentiunt* (4) : la raison en est claire. Car, quand avec l'approbation de quelqu'un, on le dépouille d'un bien dont il était en possession, ou que, de son consentement, on ne lui rend pas ce qu'on lui devait ; il est censé vouloir bien nous laisser le premier, et nous tenir quitte de l'autre. Ainsi, on ne fait qu'accepter ce qui nous est donné ou remis ; et en vertu de quoi, cela serait-il re-

(1) Instit. orator., lib. VII, cap. VI.

(2) Furti actio, sive dupli, sive quadrupli, tantum ad pœnæ persecutionem pertinet. Nam ipsius rei persecutionem extrinsecus habet Dominus, etc. INSTIT., lib. IV, tit. I, de Obligat. quæ ex delicto nascuntur., §. 19. *Vid.* DIGEST., lib. II, tit. I, leg. VII, §. 5, etc.

(3) Ethic. Nicom., lib. V, cap. XI.

(4) DIGEST., lib L, tit. XVII, *de Div. reg. jur. leg.* CXLV.

gardé comme une injure ? Pour ce qui est du mal que celui qui le souffre, a permis qu'on lui fit, il ne peut être, à proprement parler, réputé un mal; puisque l'idée d'un mal, emporte nécessairement une répugnance et une aversion, qui ne se trouvent point en ces sortes de cas.

Mais cette règle générale souffre bien des restrictions. Car, 1°. le consentement de celui qui souffre ce qu'on lui fait, ne doit être compté pour rien, s'il n'est absolument libre et volontaire. Or, il y a trois ordres de choses qui peuvent empêcher qu'il ne soit tel. Je mets au premier rang, *tout ce qui ôte l'usage de la raison, l'enfance, la folie, l'ivresse*; au second, la *crainte et la violence*; au dernier, l'*ignorance*, l'*inadvertance* et l'*erreur*.

A l'égard du premier chef, la chose ne souffre point de difficulté. Pour le second, il faut supposer que la crainte ou la violence, viennent ou directement ou indirectement, de celui en faveur de qui l'on consent. Enfin, pour ce qui est du dernier, le consentement ne sert de rien, à moins que celui qui le donne, ne sache à quoi il consent, et ne voie bien le préjudice qu'il se fait par là, car s'il l'ignore, ou en tout ou en partie, le consentement qu'il donne, n'est pas volontaire, et l'on ne peut sans injustice se prévaloir de son ignorance. En effet, l'ignorance rend les actions qu'elle produit, plus involontaires même, que celles dont la crainte est la cause. Et de là, vient que celle-ci ne rend l'action involontaire, que quand elle est causée par celui qui en doit pro-

fiter; au lieu que l'ignorance produit toujours cet effet, quel qu'en puisse être le principe. J'avoue que l'injustice est plus criante, lors que celui qui doit profiter de l'action, jette malicieusement dans l'erreur, celui qu'il porte à consentir; mais il ne laisse pas d'y avoir de l'injustice, lors même que celui qui en profite, n'en est pas la cause. Ainsi, celui qui acheterait à vil prix, des pierres précieuses, d'un ignorant qui ne saurait pas ce qu'elles valent, ne laisserait pas de lui faire du tort, si, le sachant lui-même, il ne l'en avertissait pas; car on ne présume pas qu'il y ait un mélange de contrat onéreux et de donation, à moins que celui qui fait ou qui donne, ne s'en soit clairement expliqué, ou que du moins on ne voie manifestement qu'il savait que ce qu'il donnait valait plus que ce qu'il en retirait. On ne peut que louer l'action de Scévola, qui ayant demandé qu'on lui dit du premier mot, le plus juste prix d'une terre qu'il voulait acheter en donna mille écus de plus, parce qu'il crut que le vendeur même ne l'estimait pas assez.

2°. Il y a deux sortes de droits : il y a des choses, dont nous sommes tellement les maîtres, que nous pouvons en disposer comme il nous plait : tel est le droit qu'on a ordinairement sur ses propres biens. Il y en a d'autres, auxquels il n'est pas permis de renoncer, parce qu'une loi supérieure nous le défend; tel est, par exemple, le droit que chacun a sur sa propre vie, car on peut bien la défendre contre un injuste agresseur, mais non pas s'en priver soi-même. La maxime

qui porte qu'on ne fait point de tort à ceux qui consentent, n'a lieu qu'à l'égard des choses du premier ordre. Mais pour les dernières, qui sont de leur nature inaliénables, le consentement donné à la violation de leur droit est nul et de nul effet. Ainsi, un mari qui consentirait aux prostitutions de sa femme, n'empêcherait point par là, que ce ne fût un véritable adultère.

3°. Quand même le consentement de celui qui veut qu'on lui ôte une chose, suffirait pour empêcher qu'on ne lui fit tort en la lui ôtant, il faut voir si par là on n'en fera point à un tiers qui peut y avoir intérêt, par exemple, à sa femme, à ses enfants, à ses créanciers, à l'Etat, etc.

4°. Enfin, le consentement de celui a qui l'on ôte une chose qui lui appartient, doit être connu de celui qui la prend. J'avoue qu'il n'est pas toujours nécessaire d'en être assuré, et qu'il suffit de le présumer. Mais il faut que cette présomption soit raisonnable et appuyée sur des fondemens solides. Et s'il paraît dans la suite, que celui qu'on avait présumé y consentir, n'y consentait point, l'action pourrait bien avoir été d'abord innocente; mais tout cela n'empêcherait pas qu'on ne fût dans l'obligation de réparer le tort qu'on a fait par là, quoiqu'on se fût imaginé de n'en faire aucun.]

§. XI. Remarquons encore, que pour faire l'estimation du dommage, il faut non-seulement estimer le mal présent, mais encore celui qui en est une suite nécessaire.

[102. Ainsi, qu'elle tombe non-seulement

sur la chose même, qui nous appartenant, ou nous étant due, se trouve endommagée, détruite, enlevée ou soustraite par quelqu'un, mais encore sur les fruits qui en proviennent, soit qu'on les eût déjà recueillis, soit que n'étant pas encore en nature, le propriétaire eût lieu de s'attendre à les percevoir ; bien entendu toujours, que pour ne pas s'enrichir aux dépens d'autrui, on déduise préalablement les frais qui ont été nécessaires pour la récolte.

Il faut encore avoir égard aux *fruits civils*, comme on parle. Par exemple, si on met le feu à une maison, on est tenu non-seulement de la faire rebâtir, mais encore de dédommager le propriétaire des revenus et de la rente qu'il en aurait tirée pendant tout ce temps-là (1). Il est clair enfin que tout le mal qui provient par une suite nécessaire et naturelle du dommage que l'on a causé directement et immédiatement, est censé faire partie d'un seul et même dommage.]

Ainsi, si l'on a blessé quelqu'un, on estime, non-seulement les frais de la guérison, mais encore la perte de son travail. Exemple. Ariarathe, Roi de Cappadoce, ayant pour se divertir fait boucher l'endroit par où le fleuve Mélas se décharge dans l'Euphrate, la digue vint à se rompre, et les eaux s'échappant avec violence, inondèrent une partie de la Cappadoce, et firent

(1) *Vid.* Cod., lib. III, tit. XXXII, *de Rei vindicat.*, leg. V.

de grands ravages dans le pays des Galates. Sur quoi le peuple romain, étant pris pour arbitre, condamna ce prince à trois cents talens de dédommagement.

[103. Nous nous dispenserons d'entrer ici dans un plus grand détail des cas touchant la réparation du dommage, qu'on pourra aisément résoudre d'après les principes que nous venons d'établir. On pourra consulter là-dessus Grotius, liv. II, chap. XVII, et liv. III, chap. IX. Puffendorf, liv. III, chap. I, §. VII, et suiv.; mais surtout Domat, *Lois Civiles dans leur ordre naturel*, Ire. part., liv. II, tit. VII, VIII et IX, etc.]

§. XII. Remarquons enfin, que non-seulement la loi naturelle nous ordonne la réparation du dommage, mais qu'elle veut de plus que celui qui l'a causé en témoigne du repentir, surtout s'il l'a fait de propos délibéré.

[104. La personne offensée, d'autre côté, après avoir eu satisfaction, doit pardonner à l'offenseur, et se réconcilier avec lui de bonne foi. Car si, ne se contentant pas de la réparation du dommage et des marques de repentir que l'offenseur a données, on cherche encore à se venger, et à rendre le mal pour le mal, on ne peut se proposer par-là que de satisfaire son ressentiment, et par conséquent on trouble la paix que chacun doit maintenir, autant qu'il est possible, avec tous les hommes.

Mais comme la réparation du dommage sans le repentir ne satisfait pas pleinement au devoir

que les lois humaines et divines nous imposent; ainsi le repentir sans la restitution ne saurait produire une entière satisfaction, et acquitter en entier l'obligation sacrée dont est chargé celui qui a causé du dommage. Il y a là-dessus une belle réflexion d'un ancien historien Grec, au sujet de Michel le Paphlagonien, Empereur d'Orient. « Il ne cessa point, dit-il, pendant le » reste de sa vie, de pleurer le crime énorme » qu'il avait commis en tuant Romain III, et de » travailler à appaiser Dieu par des bonnes œu- » vres, en bâtissant des monastères et en assis- » tant les nécessiteux. Tout cela sans doute lui » aurait servi de quelque chose, s'il eût renoncé » à l'Empire, qui lui avait fait commettre cet » horrible attentat : et si répudiant l'Impératrice » adultère, dont l'amour criminel avait été la » source de tant de crimes, il fût allé pleurer » son péché dans la retraite, en qualité de sim- » ple particulier. Mais ne faisant rien de tout » cela, vivant toujours dans un commerce in- » fâme avec l'impudique Zoé, voulant retenir » l'Empire à quelque prix que ce fût, se con- » tentant de faire quelques libéralités apparentes » du trésor public, et s'imaginant par-là pou- » voir obtenir le pardon de ses crimes; il fallait » qu'il crût la Divinité ou insensée, ou injuste, » de recevoir une pénitence faite des biens d'au- » trui comme une expiation suffisante de tant » de méchancetés » (1).

(1) Michaël. Glycas. *Annal.*, tom. IV.

Ajoutons enfin, que comme il y a une infinité de manière de causer le dommage, il y a aussi une infinité de manières de le réparer. Quelquefois le dommage peut être réparé en lui-même, de sorte que les choses sont remises entièrement dans le même état où elles étaient auparavant. On a pris quelque chose : on la rend aussitôt, ou si promptement que celui à qui elle appartient n'a rien perdu pour ne l'avoir pas eue pendant ce côurt intervalle : il ne lui manque rien, et il ne reste aucune trace du tort qui lui a été fait. Quelquefois le dommage est absolument irréparable en lui-même, et ne peut être réparé que par rapport à d'autres personnes qui en souffrent, comme dans le meurtre, ou dans l'adultère : car il n'est pas plus possible de rendre l'honneur à une femme, que la vie à un mort. Quelquefois le dommage ne saurait être réparé qu'imparfaitement; comme quand on a noirci quelqu'un par des médisances, ou des calomnies : toutes les satisfactions et les rétractations du monde, ne détruisent jamais entièrement les mauvaises impressions faites sur l'esprit des hommes, plus portés généralement à croire le mal que le bien. Il y a enfin des cas où, quoique le dommage ne soit pas irréparable de sa nature, il l'est par rapport à ceux qui l'ont causé, soit parce qu'ils ne peuvent savoir jusqu'où et sur qui il s'étend, soit à cause de l'impossibilité où ils sont de dédommager les intéressés. Un valet, par exemple, qui par sa négligence, ou par sa malice, a été la cause d'un incendie, qui a consommé un grand quar-

tier de la ville, n'a, ni n'aura jamais assez de bien pour payer la valeur de tant de bâtimens et de richesses, dont l'estimation est d'ailleurs fort difficile. En ces sortes de cas une punition corporelle, d'ailleurs distincte, tient lieu de dédommagement, ou bien on tient quitte l'auteur du dommage à cause de l'impossibité même de le réparer.]

CHAPITRE III.

Des devoirs communs de l'humanité, ou de la bénéficence. Seconde loi générale de la sociabilité.

§. I. Les devoirs dont on a parlé jusqu'ici ne suffisent pas pour remplir tout ce que la société exige de nous; il faut, outre cela, faire du bien aux autres hommes. C'est donc une seconde loi générale de la sociabilité, que chacun doit contribuer autant qu'il le peut commodément, à l'avantage et au bonheur d'autrui. Cette loi est une suite naturelle de la société; et cette union que Dieu lui-même a établie entre les hommes exige d'eux qu'ils l'entretiennent par les sentimens d'une bienveillance réciproque, et par un commerce agréable d'offices et de bienfaits. C'est encore ce que l'égalité naturelle demande de nous. Chacun souhaite non-seulement que les autres ne lui fassent aucun mal, mais encore

qu'ils lui procurent, dans l'occasion, le bien qui dépend d'eux. Il doit donc, par un juste retour, être dans les mêmes dispositions à leur égard, et les effectuer dans l'occasion. Concluons donc que la bénéficence est un devoir absolu et général, que tout homme, comme membre de la société, doit pratiquer envers tout autre.

§. II. C'est aussi pour cette raison que les devoirs particuliers renfermés dans la bénéficence, sont compris par les jurisconsultes sous la dénomination générale des devoirs communs de l'humanité ; parce que les hommes se les doivent les uns aux autres en qualité d'hommes.

Il y a là-dessus un beau passage dans Cicéron, au livre I de ses Offices, chap. 7. *Sed quoniam, ut præclarè scriptum est à Platone, non nobis solùm nati sumus, ortûsque nostri partem patria vindicat, partem amici ; atque, ita placet Stoïcis, quæ in terris gignuntur, ad usum hominum omnia creari, homines autem hominum causâ esse generatos, ut ipsi inter se, aliis alii prodesse possent ; in hoc naturam debemus ducem sequi, communes utilitates in medium afferre, mutatione officiorum, dando, accipiendo ; tùm artibus, tùm operà, tùm facultatibus devincire hominum inter homines societatem.*

§. III. Avant que d'entrer dans le détail des devoirs de l'humanité, il est nécessaire de remarquer, que les devoirs de la société ne sont pas tous d'un même ordre. Les uns, en effet, sont d'une obligation parfaite et rigoureuse ; et

les autres n'imposent qu'une obligation imparfaite et non rigoureuse ; en sorte qu'il faut s'en remettre là-dessus à l'humanité et à la conscience d'un chacun : au lieu qu'à l'égard des premiers, l'on peut employer les voies de la force pour contraindre ceux qui ne veulent pas s'en acquitter de bon gré (1).

Cette distinction est établie sur la nature même des différents devoirs de la société. Ceux-là sont d'une obligation rigoureuse, dont la pratique est absolument nécessaire à la conservation du genre humain, et au maintien de la société. Mais au contraire, ceux qui ne sont pas d'une nécessité si absolue, mais qui rendent cependant la société plus commode et plus avantageuse, ne produisent qu'une obligation imparfaite. Or tels sont les devoirs de l'humanité, comme la libéralité, la bénéficence, la reconnaissance, l'hospitalité. Et ces devoirs que l'on appelle du nom d'humanité, ou de charité, sont opposés à ceux de la justice rigoureuse, et proprement ainsi nommée.

§. IV. Pour mieux comprendre cette distinction, il faut remarquer, qu'à parler exactement, elle ne regarde pas le devoir même, ou l'obligation, mais seulement les moyens plus ou moins efficaces que la loi naturelle nous accorde pour exiger des autres hommes ce qu'ils nous doivent en qualité de membres de la société. En un mot,

---

(1) *Voyez* la Ire. partie, chap. VII, §. VIII, no. 2, pag. 125.

la banqueroute. Voilà un homme perdu, ses enfants désolés, et hors d'état d'être élevés pour le service de la société. Suivant la distinction des droits parfaits et imparfaits, ce pauvre marchand n'a pas le droit d'obliger son créancier qui nagera dans l'abondance, à lui accorder un terme pour mettre ordre à ses affaires. Mais si le créancier donnait un soufflet au marchand (injure qui, regardée philosophiquement, est infiniment moindre que le refus du terme qui le perd avec toute sa famille), celui-ci a un droit parfait de le tuer. Mais la raison qu'en dit-elle ?

Une troupe de petits enfants restent tout-à-coup orphelins de père et de mère, sans biens et sans ressource, ni pour leur subsistance, ni pour leur éducation. Ces pauvres innocents se trouvent sur le pavé : on en fait le portrait pathétique à une personne qui dépense des sommes immenses pour des plaisirs frivoles et même honteux. Il n'en est point touché, il ne veut pas seulement en entendre parler. On doit à ce même malheureux une très-petite somme qu'il prodiguerait peut-être dans un seul jour à un de ses chiens : celui qui la lui doit, est un ouvrier qui s'entretient avec sa famille à l'aide de son travail, il le poursuit impitoyablement jusqu'à le faire mettre en prison, privant par-là une femme et des enfants que ce pauvre homme nourrissait, par son industrie, de leur subsistance. Suivant la distinction du droit en parfait et imparfait, ce malheureux est un homme juste ; parce qu'il n'est tenu, dit-on, que par un droit imparfait à

exercer la charité envers ces orphelins ; tandis qu'il a un droit parfait sur la petite somme qu'on lui doit. Mais, la raison que dit-elle ? Eh ! quoi, un homme est-il juste parce qu'il n'est pas condamné à la corde par la législation humaine, quand même la loi divine le condamne à la mort éternelle ? Est-ce là l'idée de la justice que la raison fournit ?

Mais, dit-on, le droit naturel ne nous autorise pas à poursuivre ceux qui ne s'acquittent point des devoirs de l'humanité, pendant qu'il nous donne plein pouvoir de recourir à la force contre ceux qui nous gênent dans la possession des droits qui appartiennent à la justice proprement ainsi nommée.

Je réponds d'abord; que c'est une contradiction manifeste de contraindre les hommes aux devoirs de l'humanité, puisque si ces devoirs ne sont pas libres, ils ne sont plus des devoirs de l'humanité ; par exemple, la bénéficence, la charité, la libéralité, la reconnaissance, etc., perdent entièrement leur nature dès que la contrainte y entre pour quelque chose. Mais la voix de la nature est encore plus forte chez ceux qui ne s'acquittent pas librement des devoirs de l'humanité, que chez les autres qui manquent aux devoirs de la justice, à moins que les passions contraires n'aient éteint chez nous tout sentiment d'humanité.

D'ailleurs, l'homme, hors de la société civile, et dans l'état de nature, est autorisé à poursuivre un injuste agresseur qu en veut à sa vie et à son

honneur. Or ces biens ne sont pas à lui, il n'en est que le dépositaire, il doit les conserver à leur maître qui veut qu'il les conserve soigneusement, et lui en a fait une loi souveraine. Et c'est parler bien improprement que de dire que nous avons sur ces biens un droit parfait; car nous n'y en avons point, tenant l'un et l'autre de Dieu, nous les conservons en son nom. La loi naturelle donc, en tant que telle, ne nous donne aucun droit parfait suivant la définition que les jurisconsultes en donnent, considérés dans l'état naturel; car nous ne possédons rien dans cet état; et sans le droit de propriété, il n'y a point de poursuite à faire pour conserver des biens qui ne nous appartiennent pas en propre. Les lois naturelles sont des lois de douceur, de paix, d'humanité; point de contrainte extérieure: c'est la nature qui parle, à ses véritables élèves, et qui se fait bien mieux écouter par des cœurs innocents, que toutes les menaces dont la législation humaine a besoin pour déterminer les cœurs corrompus à se soumettre aux lois de la justice.

Mais si nous ne regardons que les lois civiles, la division du droit en parfait et imparfait, lui convient assez bien; et j'avouerai que suivant cette législation, les devoirs de l'humanité ne nous obligent pas à toute rigueur. Mais il faut considérer que les hommes sont tenus par un devoir indispensable et très-parfait, d'être vertueux: et ils n'y parviendront jamais sans s'acquitter scrupuleusement des devoirs de l'humanité; et c'est ce

dont les lois civiles ne s'embarrassent guère, n'étant pas là précisément leur but. Il faudrait pour cela qu'elles pussent régler l'intérieur des hommes ; mais comme elles ne sont pas en droit de se mêler de ce qui s'y passe, l'inspection en est réservée au scrutateur des cœurs. Et pour ce qui est des indices extérieurs, il serait très-difficile pour ne pas dire impossible, de démêler ce qui est mauvais, dans une infinité d'actions équivoques où le vice même se pare souvent des dehors de la vertu. Les moyens dont les lois se servent, ne sont pas non plus propres à faire observer par un principe de vertu ce qu'elles exigent de plus juste et de plus honnête. Elles ne prennent pas le chemin du cœur ; elles ne travaillent point à persuader, elles ne raisonnent point ; elles commandent : elles défendent, elles intimident, elles menacent : *qui fera ceci ou cela, sera puni de telle ou telle manière* : voilà leur langage, voilà leur raison unique et commune : tout se réduit à l'appréhension de cette puissance coactive, dont les ministres, et les exécuteurs des lois sont armés. Or tout ce qui sent la force est par lui-même incapable de gagner l'esprit, et par conséquent de fléchir le cœur. La force n'éclaire point, elle rebute, elle peut aider à soutenir le devoir, mais elle ne porte point à le pratiquer volontairement et comme un devoir. Quand on n'est retenu que par la crainte, on en est d'autant plus prompt à s'échapper hardiment, dès que la crainte cesse, ou qu'on voit jour à éviter l'effet des menaces. Tel

est l'effet des lois civiles qui ne parlent guère qu'en menaçant, et ne menacent que ceux qui par leurs mauvaises actions contribueraient le plus à troubler la société. Car si on voulait aller jusqu'à la dernière précision, si l'on entreprenait de rechercher les moindres injustices, et de les réprimer par l'autorité publique, il serait très-difficile pour ne pas dire impossible, d'en venir à bout. En effet, les législateurs en général, se proposent, ou doivent se proposer, comme le fameux Solon d'Athènes, *de faire non pas les lois les meilleures en elles-mêmes, mais les meilleures que les citoyens sont capables de recevoir* (1).

Il est donc certain que ce que les jurisconsultes appellent obligation parfaite et rigoureuse n'embrasse pas tous les devoirs indispensables de l'homme, et que les obligations qu'ils appellent imparfaites et non rigoureuses obligent, suivant la raison et en conscience, pour le moins autant que celles qu'ils regardent comme parfaites. Toute la différence consiste en ce que, les lois civiles forcent extérieurement les hommes à l'observation de ces derniers par des menaces et des châtimens, dans le but de maintenir la tranquillité de la société; tandis qu'elles abandonnent les autres à la conscience de chacun, sans déroger par-là à l'empire que la raison a sur elles. Mais il ne s'ensuit pas que celui qui s'acquitte

(1) Plutarch. in Vita Solon.

des devoirs imposés sous des menaces par les lois civiles, se soit réellement acquitté de tous les devoirs sacrés de la nature. Les anciens, qui ne connaissaient point la distinction des devoirs en parfaits et imparfaits, avaient bien raison de dire: « Que c'est peu de chose, de n'être homme de » bien qu'autant que les lois (*civiles*) l'exi- » gent. Combien plus loin s'étend la règle de » nos devoirs que celle du droit ? Combien de « choses, l'affection naturelle, l'humanité, la » libéralité, la justice, la bonne foi, ne deman- » dent-elles pas, sur quoi il n'y a rien dans les » lois civiles ? (1) »

Concluons donc, que si ce « n'est pas la même » chose d'être bon citoyen et d'être honnête » homme (2) » ; que si les lois civiles et les lois de la vertu, forment comme deux jurisdictions séparées; que si enfin nous ne sommes pas moins rigoureusement obligés d'être honnêtes hommes que bons citoyens, il s'ensuit naturellement que l'obligation de nous acquitter des devoirs de l'humanité n'est ni moins forte ni moins rigoureuse, que celle de nous acquitter des lois de la justice ainsi nommée par les lois civiles.

Remarquons ici un défaut essentiel de l'éducation ordinaire de la jeunesse. C'est une maxime des plus habiles politiques, que l'éducation doit être assortie au gouvernement. Dans ce but ils réduisent tout le problème d'une excellente

(1) Sénéque, *De Ira*, lib. II, cap. XXVII.
(2) Arist. Ethic. ad Nicomach., lib. V, cap. V.

éducation, premièrement, à fixer, pour chacun des ordres différents, l'espèce d'objets et d'idées, dont on doit charger la mémoire des jeunes gens ; et secondement, à déterminer les moyens les plus sûrs pour allumer en eux la passion de la gloire et de l'estime. Mais est-ce ainsi qu'on s'y prend communément avec la jeunesse? Plusieurs maîtres emploient la voie des châtimens ; or il arrive qu'accoutumée dès le bas âge à n'être vivement frappée que par des punitions, elle commence à se persuader que ce qui n'y expose pas, n'est pas un mal ; et comme les jeunes gens s'aperçoivent, d'un côté, qu'on ne châtie pas ceux qui négligent les devoirs de l'humanité ; et de l'autre, qu'ils ne voient pas un grand empressement dans ceux qui sont chargés de l'éducation, à faire sentir l'obligation indispensable de s'en acquitter ; ils en concluent que ces devoirs ne sont que surérogatoires, dont la transgression est indifférente. Préjugé dans lequel ils se confirment malheureusement par la distinction que les modernes jurisconsultes ont inventée des devoirs en parfaits et imparfaits, en rigoureux et non rigoureux. Car prenant les mots d'*obligation non rigoureuse*, comme on les prendrait dans le cas de la réparation du dommage, par exemple, en s'agissant d'une personne qui en a blessé une autre par un cas fortuit, et sans qu'il y ait eu de sa faute, où celui qui a blessé l'autre étant riche et celui-ci pauvre, devrait lui donner un dédommagement, sans cependant y être obligé par les lois civiles : prenant, dis-je, dans ce

même sens, les mots d'obligation imparfaite et non rigoureuse, se croient entièrement dispensés de s'en acquitter. Faut-il donc s'étonner s'il y a si peu de personnes bienfaisantes, et s'il en est un si grand nombre qui plongées dans la volupté et dans les passions, ont étouffé jusques au sentiment de la générosité? Que la société serait heureuse, si les hommes avaient appris dès leur jeunesse à être justes par raison, et non pas par contrainte! Ils sentiraient alors toute l'étendue des droits de la justice prise dans sa véritable signification naturelle. Ils reconnaîtraient que ce qu'on nomme juste dans la jurisprudence civile, ne l'est pas toujours suivant les lois immuables de l'équité. Qu'en général, les lois civiles sont justes, mais qu'elles n'embrassent pas tout ce qui est juste; et que si elles refusent quelquefois leur protection à ceux qui souffrent des injustices, si même elles semblent en certains cas donner quelque droit à en commettre, c'est sans préjudice de ce qu'on doit faire de son bon gré, selon les règles inviolables et fort précises de la vertu; et enfin qu'on se trompe bien grossièrement si on ne se reconnait indispensablement obligé à s'y conformer, parce qu'elles semblent n'être accompagnées d'aucune sanction temporelle. Mais la sanction des lois de l'humanité est d'autant plus rédoutable, qu'elle est infiniment plus sévère que la temporelle, et que personne ne peut se flatter de l'éluder. Jésus-Christ lui-même, ce commentateur infaillible des obligations naturelles, nous a sévèrement menacés

de la mort éternelle, si nous ne nous acquittons pas des devoirs de l'humanité, que dans la jurisprudence civile on appelle devoirs imparfaits et non rigoureux. *Voyez* le chap. XXV. de S.-Mathieu, v. 34, jusqu'à la fin.]

§. V. On peut procurer l'avantage d'autrui, ou d'une manière indéterminée et générale, ou d'une manière déterminée et particulière. On procure l'avantage d'autrui d'une manière indéterminée, lorsque l'on prend soin de cultiver les facultés de son esprit, et d'entretenir les forces de son corps, pour être en état dans l'occasion de servir utilement les autres hommes :

[106. Ou en inventant, par son industrie, des choses qui servent à augmenter les commodités de la vie. Pour y réussir, il faut avoir incessamment devant les yeux cette maxime judicieuse d'un Ancien. *La chose la plus importante dans tout le cours de la vie, c'est de ne pas croire savoir ce que l'on ignore, et de chercher toujours à s'instruire* (1).]

Ainsi, ces personnes pèchent évidemment contre les lois de la société, qui n'embrassent aucune profession honnête, et se livrent à l'oisiveté. J'en dis autant de ces personnes qui, contentes d'une naissance distinguée, et des biens que leur ont laissés leurs ancêtres, croyent qu'il est indigne d'eux de travailler par leur application, à se rendre utiles au genre humain.

---

(1) Columel. *de Re rustica*, lib. XI, cap. I.

[107. Car, 1°, il faut tâcher de laisser quelque chose à ceux qui viennent après nous. 2°. On ne doit pas travailler seulement pour se procurer à soi-même les choses nécessaires à la vie, mais encore, comme le dit St.-Paul, *afin d'avoir de quoi donner à ceux qui sont dans le besoin* (1). Nous venons de faire voir que les devoirs de l'humanité sont des devoirs indispensables.

On peut encore rapporter ici ceux qui ne font plaisir à personne que par leur mort. « Tout le » monde vous tient pour riche, disait un ancien » poète Grec, à un de ces hommes inhumains ; » mais, à mon avis, vous êtes bien pauvre. On » ne peut être appelé riche, à juste titre, que » quand on fait usage de ses richesses. Si l'on se » sert de son bien, il est véritablement nôtre ; » mais si on le garde pour ses héritiers, dès-lors » il ne nous appartient plus, il est à ceux pour » qui on le réserve (2) ».

Il ne faut pas oublier ces poids inutiles de la terre qui, sous prétexte de religion, ne travaillent qu'à s'engraisser, et consument dans une honteuse fainéantise, les biens que d'autres ont acquis à la sueur de leur visage : *fruges consumere nati.* Un ancien historien Grec, tout Payen qu'il était, a porté d'eux un jugement très-véritable : « Les » moines, dit-il, sont des hommes qui renoncent

(1) Ephes. IV, vers. 28. *Voyez* Horace, liv. II, sat. II.

(2) Ce passage d'un poëte Grec Anonyme est tiré de l'*Anthologie*, liv. II. chap. L.

» au mariage, qui remplissent les villes et la » campagne de communautés nombreuses, qui » ne portent point les armes, et qui ne rendent » aucun autre service à l'Etat. S'étant toujours » multipliés depuis leur premier établissement » ils ont acquis de grandes terres sous prétexte » de nourrir des pauvres et ont, en effet, réduit » presque tout le monde à la pauvreté (1) ». Il est étonnant que les lumières de la philosophie, aujourd'hui si généralement répandues, n'aient pas encore percé les ténèbres affreuses des cloîtres. Le gouvernement civil si rafiné dans ce siècle, et si occupé de tout ce qui peut contribuer au bonheur de la société, ne voit pas la source principale de la plupart de ses maux. Il ne voit pas, ou plutôt, il tolère un nombre immense d'hommes sans humanité, de citoyens prêts à se déclarer contre ce même gouvernement qui les tolère, et à trahir les intérêts d'une patrie à laquelle ils ne tiennent point ; des sujets sans obéissance, et qui même se croient dispensés de tous les devoirs de la société civile, pendant qu'il foulent aux pieds ceux de la société naturelle ; des êtres enfin, qui, partie par une crasse ignorance, partie par orgueil, partie par intérêt, dérangent entièrement la belle harmonie physique et morale des Etats où ils se trouvent établis, par leur fainéantise, par leur prétendu célibat, par leurs débauches de toute espèce, par leurs rapines, par

(1) Zosimus, *Histor.*, lib. V, ad an. 403, cap. XXIII.

le maniement des consciences et par l'art avec lequel ils savent profiter des opinions des hommes, et leur donner tels plis qu'ils veulent, etc. Mais ce serait connaître fort peu l'homme, et la force de ses préjugés, si l'on s'imaginait que les plus fortes lumières soient capables de l'éclairer sur tous ses véritables intérêts.]

§. VI. Mais d'un autre côté, ceux qui font leurs efforts pour se rendre utiles aux autres, méritent par cela même d'être loués et encouragés.

[108. Les anciens ont même déifié plusieurs personnes, pour avoir contribué à rendre la vie plus commode par quelque invention utile, ou quelque établissement salutaire. Et certainement, comme le disait très-bien Cicéron, « La » nature elle-même nous porte à souhaiter de » rendre service à autant de gens que nous pou- » vons, surtout en leur apprenant quelque chose » de nouveau, et en les instruisant de la manière » dont ils doivent se conduire (1). Les plus belles » et les plus utiles connaissances, disait un autre » philosophe, ne me donneraient aucun plaisir, » s'il fallait que je les gardasse toutes pour moi. » Si l'on voulait me communiquer quelque chose, » fût-ce la sagesse même, à condition de la tenir » cachée, et de n'en faire part à personne, je la » refuserais sans balancer. Il n'est aucun bien » dont la possession soit agréable lorsqu'on en

(1) De Fin. Bon. et Mal., lib. III, cap. VIII.

» jouit tout seul » (1). Je ne saurais donc approuver ceux qui pensent et agissent comme ce préfet du Prétoire nommé *Similis*, qui vivait du temps d'Adrien : ayant résigné ses emplois, il alla passer le reste de ses jours, qui furent sept ans, à la campagne, pour ne vivre qu'à lui-même et sans s'embarrasser du reste des hommes : il ordonna qu'on mît cet épitaphe sur son tombeau : *Ci gît* Similis, *qui a été au monde bien des années, mais qui n'a vécu que sept ans* (2)]

§. VII. On fait du bien à autrui d'une manière déterminée, lorsque l'on accorde à certaines personnes en particulier quelque chose d'où il leur revient quelque avantage. Ainsi on peut faire du bien aux autres hommes, ou par rapport à leur personne ou par rapport à leur fortune, ou par rapport à leur réputation, ou par rapport à leur esprit, en les formant à la sagesse et à la vertu. Cette bénéficence a plusieurs degrés. Nous pouvons quelquefois l'exercer sans qu'il nous en coûte rien, ou que nous en recevions quelque incommodité, et c'est ce qu'on appelle des *services d'une utilité innocente* : par exemple ; laisser boire quelqu'un dans une eau courante ; donner des conseils sincères à quiconque nous en demande ; remettre dans le chemin une personne qui s'égare ; ne pas détruire une chose dont on a de reste, mais la laisser en état de servir à d'autres. Faire de petites aumônes

(1) Sénéque, Epit. VI.
(2) Xiphil. *Voyez* Saumaise sur Spartien in Hadrian.

aux pauvres. Recevoir les étrangers avec courtoisie, etc. On ne peut refuser ces sortes d'offices sans une souveraine inhumanité.

[109. Sur quoi il y a un beau passage de Cicéron : « Les choses, dit-il, qui doivent être » communes entre tous les hommes, ce sont » celles dont on trouve un exemple dans cette » sentence d'Ennius, qui peut s'appliquer à un » grand nombre d'autres cas semblables : *Remettre dans le bon chemin un homme qui s'est* » *égaré, c'est comme si on lui laissait allumer* » *son flambeau au nôtre, qui ne nous éclaire* » *pas moins pour cela.* Par ce seul exemple, ce » poète donne assez à entendre, que l'on doit » faire part à tout le monde, sans en excepter » ceux que l'on ne connaît point, de ce qui peut » se communiquer, sans qu'il nous en coûte » rien. C'est le fondement de ces maximes com- » munes : Qu'il ne faut empêcher personne de » puiser dans une eau courante : Qu'on doit » laisser prendre du feu au nôtre : Qu'il faut » donner des conseils (1) sincères à quiconque » nous en demande ; et autres pareils services, » qui tournent à l'avantage de celui qui les re- » çoit, sans que celui qui les rend en soit incom- » modé. Il faut donc permettre que chacun s'en » accommode, et contribuer toujours du sien, » autant qu'on peut, à l'utilité des hommes en

(1) Platon dit que le conseil est quelque chose de sacré : in Theage. Les Pythagoriciens tenaient la même maxime, et ils recommandaient de donner les meilleurs conseils dont on est capable, à ceux qui nous en demandent. *Voyez* Jamblique, *de Vit. Pythag.*, cap. XVIII.

» général. Cependant, comme les facultés de » chaque particulier sont bornées, et qu'il y a » un nombre infini de gens qui ont besoin de » ces sortes de choses, la libéralité avec laquelle » on les répand sur tout le monde a certaines » bornes qu'Ennius prescrit, lorsqu'il dit, que » pour avoir laissé allumer le flambeau de quel- » qu'un au nôtre, celui-ci ne nous éclaire pas » moins, c'est-à-dire, que l'on doit réserver » de quoi faire du bien à ceux avec qui l'on a » des liaisons particulières » (1). C'est avec raison que l'orateur Romain veut qu'on ne refuse à personne les services dont il s'agit. Je voudrais cependant encore une autre exception, c'est lorsque quelqu'un a mérité, par des crimes d'une énormité extraordinaire, d'être regardé de tout le monde avec exécration, ensorte qu'il est jugé indigne des offices les plus communs de l'humanité. Ainsi les Athéniens eurent une si grande horreur pour les calomniateurs, qui par leurs accusations avaient condamné Socrate, que personne ne voulait ni leur laisser allumer du feu au sien, ni répondre aux questions qu'ils faisaient, ni se baigner dans la même eau; jusques-là que, dans les bains publics, quand quelqu'un de ces gens-là sortait de l'eau, on la faisait jeter par le valet du bain, comme de l'eau souillée. En un mot, on fit tant, qu'ils se pendirent de chagrin (2).

(1) De Offic., lib. I, cap. XVI.

(2) Plutarque, dans son Traité de l'envie et de la haine.

Du reste la pratique de ces devoirs est si générale et si indispensable, que Sénèque semble ne lui laisser aucun sujet de louange. « Qui a jamais, dit-il, appelé un bienfait de donner un » morceau de pain, ou une petite pièce de mon» naie, ou de laisser allumer du feu au nôtre ?» Il ne nie point par-là qu'on ne doive rendre volontiers à autrui de tels services : il veut dire seulement qu'il faudrait être sans honneur, et avoir l'ame bien basse, pour prétendre que celui à qui on les rend nous en tînt beaucoup de compte. On peut voir plusieurs exemples des services d'une utilité innocente, dans Grotius, liv. II, chap. II, Puffendorf, liv. III, chap. III, etc.]

§. VIII. Mais il y a une manière plus noble et plus éclatante de faire du bien, qui seule remplit toute l'étendue de nos devoirs, et qui mérite proprement le nom de *bénéficence*. Elle consiste à faire gratuitement en faveur de quelqu'un quelque chose qui demande, ou de la dépense, ou des soins pénibles, pour lui procurer quelque avantage considérable. C'est ce qu'on appelle bienfaits par excellence. Cette générosité est un sentiment que la nature elle-même a formé, pour serrer plus étroitement les nœuds de la société. Les cœurs bien faits éprouvent le plaisir le plus doux à rendre service, parce qu'ils ne font que suivre en cela la pente que la nature leur a imprimée.

[110. Cette vertu est d'autant plus estimable

(1) De Benefic., lib. IV, cap. XXIX.

qu'elle est libre, et que pour l'exercer il faut se dépouiller d'un bien auquel les hommes sont extrêmement attachés. Mais si elle est libre par rapport au tribunal humain, elle ne l'est pas certainement dans celui de l'Auteur de la nature, qui, pour nous en faire sentir la nécessité, nous a faits avec un penchant très-fort à l'exercice de cette vertu, disposition dont nous découvrons des marques même chez les bêtes.]

§. IX. Cependant, quelque naturelle que soit l'inclination à faire du bien, elle doit toujours être dirigée par la prudence et par la raison. Voici donc les ménagemens qu'elle exige : 1°. Il faut prendre garde que le bienfait ne tourne au préjudice de celui à qui on veut le faire, ou à celui de quelque autre ; autrement la bénéficence dégénérerait dans une lâche complaisance, une adulation pernicieuse, ou même une souveraine injustice. Ainsi, quand Sylla ou César ôtaient les biens à ceux à qui ils appartenaient pour les donner à des étrangers, ce n'était rien moins que libéralité ; car il n'y en a point où il n'y a point de justice.

[111. Comme on voulait obliger Phocion à se cotiser pour un bienfait, *demandez*, dit-il, *aux riches ; car pour moi, j'aurais honte de vous donner, avant que Calliclès, que voilà, ait été payé.* C'était un banquier à qui il devait (1).]

2°. Il faut proportionner ses libéralités à son

(1) Plutarch. in Phocione.

état et à ses facultés : autrement il y aurait une espèce d'injustice envers notre famille. Il arrive même quelquefois qu'une libéralité mal réglée porte à prendre le bien d'autrui, pour avoir de quoi l'exercer.

3°. Enfin, dans l'exercice de la bénéficence, il faut avoir égard au mérite des personnes, et aux relations plus ou moins particulières que nous avons avec elles : c'est ce qui doit décider de la préférence.

§. X. Et 1°. La vertu mérite par elle-même une grande considération, et elle ajoute beaucoup au Droit naturel que les hommes ont à notre bénéficence. 2°. Il faut faire attention aux sentimens que les autres ont pour nous; 3°. surtout aux services que nous en pouvons avoir reçus; 4°. aux différents degrés de liaison qui nous unissent à eux : la plus générale est celle que forme l'humanité; ensuite vient celle qui est entre ceux qui sont d'une même nation, puis entre les citoyens d'une même ville, entre les membres d'une même famille, entre des amis particuliers, etc. 5°. Toutes circonstances d'ailleurs égales, il faut considérer le besoin plus ou moins pressant de chacun. 6°. Enfin, la manière d'exercer la bénéficence relève beaucoup le prix des bienfaits, comme, lorsqu'on rend service d'un air joyeux et empressé, et avec des témoignages de bienveillance. Telles sont les règles de la bénéficence.

[112. On trouve sur cette excellente vertu quantité de beaux préceptes dans les écrits des

philosophes ; et nous avons entre autres un traité exprès de Sénèque. Mais je ne puis me dispenser de rapporter un très-beau passage de Cicéron qui peut servir de commentaire à ce que l'auteur en a dit. « Il n'y a rien de plus digne de l'homme » et de plus conforme à sa nature, que la bénéficence et la libéralité ; mais la pratique de » cette vertu demande beaucoup de précautions. » Car, premièrement, il faut prendre garde » qu'en croyant faire du bien à quelqu'un, on » ne cause du préjudice ou à lui-même, ou à » d'autres. En second lieu, chacun doit proportionner ses libéralités à ses forces et à ses » facultés. Enfin, on doit avoir égard au mérite » des personnes à qui l'on veut faire du bien. » Car c'est là le fondement de la justice, à laquelle tout doit être ici rapporté. Quand la libéralité tourne au désavantage de celui à qui il » semble que l'on veuille faire du bien, ce n'est » pas une véritable bénéficence, mais une lâche » complaisance et une adulation pernicieuse. » Et lorsqu'en faisant du bien aux uns, on fait » du mal aux autres, c'est une aussi grande injustice, que si l'on prenait ce qui appartient » à autrui, pour s'accommoder soi-même...... » Celui qui veut être plus libéral que ses facultés » ne le permettent, fait du tort à ses proches, » puisqu'il les frustre des biens que la justice » l'obligeait de leur donner ou de leur laisser, » et qu'il en accommode des étrangers à leur » préjudice. Outre que pour avoir de quoi fournir à ces libéralités mal entendues, on se porte

» souvent à des extorsions et des rapines.....
» Pour ce qui concerne le choix des personnes, » il faut avoir égard, et aux mœurs de ceux à » qui l'on fait du bien, et aux sentimens qu'ils » ont pour nous, et au degré de liaison où l'on » est avec eux, et aux services qu'on en a reçus. » Quand toutes ces circonstances se rencontrent » dans une même personne, c'est tout ce qu'on » peut souhaiter. Sinon, il faut se déterminer par » celles qui s'y trouvent en plus grand nombre, » ou qui sont d'un plus grand poids..... Il n'y a » point de devoir plus indispensable que de faire » du bien à ceux de qui on en a reçu.... Mais » soit qu'il s'agisse de services purement gratuits, » ou de ceux que la reconnaissance exige de » nous, on doit, toutes choses d'ailleurs égales, » préférer les personnes dont le besoin est le plus » grand..... A l'égard des degrés de liaison, » auxquels il faut ensuite faire attention, le pre» mier de tous et le plus général, est celui que » forme la société universelle du genre humain... » Après cela vient la liaison qu'il y a entre ceux » qui sont d'un même pays, ou d'une même na» tion, et qui parlent une même langue.... puis » celle des citoyens d'une même ville..... ce » sont encore de plus étroites liaisons que celles » des proches...... dont la première et la plus » intime est entre le mari et la femme; après » vient celle des enfants..... ensuite celle » des frères, puis celle des cousins, au premier » au second degré..... enfin les alliances qui se » contractent entre les familles par des mariages,

» et qui multiplient le nombre des proches.....
» Mais la plus excellente et la plus forte de toutes
» les liaisons, c'est celle que l'amitié forme entre
» des gens de bien, dont les mœurs et les incli-
» nations sont semblables..... Au reste, dans
» tous ces différents devoirs il faut avoir égard
» au plus pressant besoin de chacun, et consi-
» dérer s'il peut, ou non, avoir sans nous
» les choses dont il a besoin. La nature et l'im-
» portance des conjectures ne suit pas toujours
» exactement la nature et le degré des relations
» que l'on a ensemble. Il y a des services que
» l'on doit rendre aux uns plutôt qu'aux autres,
» sans avoir égard au plus grand ou moindre
» degré de liaison. C'est ainsi, par exemple, qu'on
» aide plutôt un voisin à recueillir ses fruits,
» qu'un propre frère, ou qu'un ami: au lieu que,
» s'il s'agit d'un procès, on sollicite pour un
» parent ou pour un ami, plutôt que pour un
» voisin. » (1)]

§. XI. A la libéralité, doit naturellement répondre la *reconnaissance*. La reconnaissance est cette vertu, par laquelle celui qui a reçu un bienfait, témoigne avec plaisir qu'on l'a sensiblement obligé, s'intéresse à tout ce qui regarde son bienfaiteur, cherche les occasions de lui rendre la pareille, et le fait effectivement autant qu'il le peut, lorsqu'elles se présentent. Faisons sentir la nécessité et la justice de ce devoir.

---

(1) De Offic., cap. XIV, XV, XVI, XVII et XVIII.

§. XII. 1°. On peut remarquer que si la nature elle-même nous porte à l'amour des autres hommes, et à leur faire du bien, ce sentiment se développe encore d'une manière beaucoup plus forte par rapport à ceux de qui nous avons reçu quelques bienfaits. C'est proprement une extension de l'amour de nous-mêmes.

[113. L'auteur se trompe lorsqu'il fait dériver la reconnaissance de l'amour de soi-même : c'est-à-dire, que, suivant lui, nous devons être reconnaissants, afin de disposer les hommes à exercer à notre égard la bienfaisance. Mais dès que la reconnaissance a en vue l'intérêt, elle ne mérite plus le nom de reconnaissance : puisque l'idée de reconnaissance exclut l'intention d'obtenir pour soi-même quelque avantage particulier ; le bienfaiteur n'en attend que le plaisir qui découle naturellement de la pratique d'une si belle vertu ; et c'est uniquement la vue d'un bien particulier qu'on espère, qui fait qu'une action est appelée *intéressée*. L'erreur où tombent plusieurs écrivains sur cet article, vient de l'ambiguité des propositions qui répondent à celle du latin, *per, propter, ob*, etc. Car tantôt elles signifient que l'on agit en vue d'obtenir un avantage ; et alors l'action vient de l'amour de nous-mêmes ; tantôt elles emportent seulement, que le souvenir des bienfaits excite dans le cœur de celui qui les a reçus, l'amour pour le bienfaiteur et un désir de lui plaire, sans qu'il se propose de recevoir de lui aucun nouvel avantage particulier ; et l'amour de soi-même n'entre ici pour

rien ; et c'est en cela que la reconnaissance consiste.]

2°. Ces sentimens étant absolument nécessaires au bonheur de la société, la raison en reconnaît sans peine la justice, et ils deviennent ainsi pour nous des devoirs indispensables. 3°. Et en effet, si nous devons, en conséquence des seules liaisons de l'humanité, aimer les autres hommes, et leur faire du bien, à combien plus forte raison la loi naturelle nous impose-t-elle ces devoirs à l'égard de ceux qui nous ont prévenus par leurs bienfaits ? 4°. L'égalité naturelle prouve encore la nécessité de la reconnaissance. Si je me crois en droit d'exiger des autres hommes qu'ils me fassent du bien, je leur accorde par cela même le droit de retour. Prétendre s'affranchir de la loi de la reconnaissance, c'est se déclarer indigne des bienfaits des autres hommes.

[114. La reconnaissance dans la jurisprudence naturelle, est la justice de la jurisprudence civile. Que si tout le monde reconnaît l'obligation étroite et rigoureuse de cette dernière, il ne sera pas difficile de faire sentir que l'obligation que la reconnaissance impose est encore plus forte et plus rigoureuse que celle dont la jurisprudence civile nous charge. Car ce que l'on donne à titre de bienfait est d'un bien plus grand prix que ce qu'on abandonne à titre de convention. Ce que je cède sous cette dernière forme, je le cède ou pour en avoir l'équivalent qui m'accommode plus encore que ce que je donne, comme dans les achats, ou changes ; ou pour en tirer l'intérêt,

comme dans les prêts. Ainsi de tous côtés je trouve mon compte, sans aucun risque, parce que les lois civiles garantissent le mien par la sanction temporelle qui fait toute l'impression possible sur les hommes qui craignent la force. Mais lorsque j'exerce la bienfaisance, je donne de mon bien, de mon crédit, de mon travail, de mon temps, etc., par un pur mouvement d'affection, d'humanité et de devoir naturel; car toute vue d'intérêt fait perdre le prix et la nature même à la bénéficence : je sais que celui à qui j'accorde mes bienfaits, n'est obligé à la reconnaissance que par les lois naturelles, dont la sanction qui fait toute la force de la loi n'est pas sensible, ni par conséquent efficace. Il faut donc que ma bienfaisance parte d'une ame bien grande, et bien pénétrée des devoirs de l'humanité et de leur sanction. Or comme celui qui ne s'acquitte pas des devoirs de la justice civile est censé indigne de la société civile, et qu'il est puni comme tel par ceux qui ont en main le pouvoir coactif, et l'exécution de la sanction attachée à cette contravention : ainsi ceux qui manquent aux devoirs de la justice naturelle, ou de la reconnaissance, doivent être censés indignes de la société naturelle, et comme des monstres de l'humanité. Que s'ils échappent dans ce monde à la peine que leur crime mérite, ils ne l'éviteront certainement pas dans l'autre, où l'auteur de la nature humaine et le souverain législateur leur fera sentir que ce n'est pas impunément qu'ils ont osé s'écarter de ses lois éternelles et immuables,

lois dont l'observation est d'autant plus facile, que par un penchant assez fort nous y sommes naturellement portés ; lois dont sentent toute la force les êtres même destitués de raison, et les bêtes les plus stupides. D'ailleurs la reconnaissance est suivie de tant de satisfaction, qu'une ame noble s'y abandonnerait toujours avec empressement, quand même elle ne lui serait pas imposée. Disons donc avec Cicéron, qu' « il n'y » a point de devoir plus indispensable, que de » faire du bien à ceux de qui on en a reçu. Que » si le poète Hésiode veut que ceux qui ont » emprunté quelque chose, le rendent, s'il est » possible, avec usure, que ne devons-nous pas » faire, pour témoigner notre reconnaissance à » ceux qui nous ont prévenus par leurs bien- » faits? Ne faut-il pas imiter ces terres fertiles, » qui rapportent beaucoup plus qu'elles n'ont » reçu? Si nous rendons volontiers service à » ceux de qui nous espérons quelque bien, avec » quel empressement ne devons-nous pas nous » employer en faveur de ceux qui nous en ont » déjà fait? » (1)

Hobbes examine dans son *Léviathan*, chap. XI, d'où vient qu'un grand bienfait reçu d'une personne au-dessus de nous produit en nous des sentimens d'amour : au lieu qu'il n'en est pas de même, lorsque le bienfait vient d'un égal, ou d'un inférieur, à moins qu'on n'ait espérance de

(1) De Offic., lib. I, cap. XV.

lui rendre la pareille. « Dès qu'un bienfait, dit » Tacite, est au-dessus de la récompense ; la » haine et l'ingratitude prennent la place de la » reconnaissance et de l'amitié. » *Nam beneficia eo usque læta sunt, dum videntur exsolvi posse: ubi multum antevenere, pro gratia odium redditur* (1). Il est aisé d'en trouver le dénouement dans l'orgueil.]

§. XIII. La nécessité de la reconnaissance se fait encore mieux sentir par son contraire. Anéantissez la gratitude, et vous bannirez du monde toute confiance, toute bienveillance, toute libéralité, tout service gratuit : et dans cet état des choses, que deviendrait la vie humaine? Aussi remarque-t-on que tous les hommes ont une horreur naturelle pour les ingrats, et qu'il n'y a point de vice qui soit plus généralement détesté. Cela vient, non-seulement de ce qu'on regarde l'ingratitude comme l'effet d'une ame extrêmement basse, mais encore parce que ce vice blesse tous les hommes en général. Car comme le procédé des ingrats décourage ceux qui sont portés à la bénéficence, c'est une injure à laquelle chacun se trouve intéressé.

[115. « Les ingrats s'attirent la haine de tout » le monde, dit Cicéron. Comme leur procédé » décourage ceux qui sont portés à la libéralité, » c'est une injure à laquelle chacun prend part: » de sorte qu'un ingrat passe pour l'ennemi

(1) Annal., lib. IV, cap. XVIII.

» commun de tous ceux qui ont besoin du se-
» cours des personnes puissantes » (1). Et c'est avec raison que le nom d'ingrat renferme quelque chose de plus infâme et de plus odieux que celui d'injuste ; car quand on n'est pas sensible aux bienfaits, quelle autre chose du monde serait capable de nous toucher ? « L'ingratitude, dit
» très-judicieusement Descartes (2), est un vice
» qui n'appartient qu'aux hommes brutaux et
» secrètement arrogants, qui pensent que toutes
» choses leur sont dues : ou aux stupides qui ne
» font aucune réflexion sur les bienfaits qu'ils
» reçoivent ; ou aux faibles, et abjects, qui sen-
» tant leur infirmité et leur besoin, recherchent
» bassement le secours des autres, et après qu'ils
» l'ont reçu, ils les haïssent, parce que n'ayant
» pas la volonté de leur rendre la pareille, ou
» désespérant de le pouvoir, et s'imaginant que
» tout le monde est mercenaire comme eux, et
» qu'on ne fait aucun bien qu'avec espérance
» d'en être récompensé, ils pensent les avoir
» trompés. »

L'on a disputé, si l'on devait accorder action en justice, contre un ingrat. L'usage en était autrefois établi chez les Perses, comme il paraît par Xénophon (3), les Athéniens (4), et quelques autres nations. Sénèque le nie, et il se sert

(1) De Officiis, lib. II, cap. XVIII.
(2) Des Passions, art. 194.
(3) Cyroped., lib. I, cap. II.
(4) Valer. Max., lib. V, cap. III.

entre autre de ces trois raisons : « 1°. Que l'on » perdrait tout le mérite du bienfait si l'on pouvait » poursuivre un ingrat, comme l'on poursuit » un débiteur, ou une personne qui s'est engagée » à nous par un contrat de louage, car alors, ce » n'est plus bienfait, c'est commerce. 2°. Que » les actes de reconnaissance, les plus beaux et » les plus louables, cesseraient de l'être, si l'on » pouvait y être contraint. 3°. Que tous les tri- » bunaux du monde ne suffiraient pas pour con- » naître des procès que produirait une loi qui » donnerait action contre les ingrats » (1). Quant à moi, vu que le but des lois civiles n'est pas de rendre les hommes vertueux, mais simplement d'empêcher les injustices les plus criantes, et qui troubleraient ce repos et cette sûreté que les hommes ont eu en vue dans l'établissement des sociétés (2), je crois qu'on ne doit pas donner action en justice contre les ingrats, tout exécrable que ce vice soit en lui-même et par rapport à la société. Les raisons de Sénèque encore sont fort bonnes, surtout la troisième : car en effet, outre qu'il n'y aurait presque personne qui ne se plaignit d'avoir été payé d'ingratitude : il est très-difficile de peser exactement les circonstances qui augmentent ou diminuent le prix d'un bienfait.

L'Empereur Marc-Antonin a, sur l'ingratitude,

(1) De Benefic., lib. III, cap. VII.
(2) *Voyez* la remarque 105.

des sentimens fort généreux. « Quand tu te plaindras, dit-il, d'un ingrat et d'un perfide, ne » t'en prends qu'à toi-même ; car c'est manifestement ta faute, soit d'avoir cru qu'un homme » ainsi disposé te garderait le secret ; soit quand » tu as fait un plaisir, de ne l'avoir pas fait libéralement, sans en attendre aucune reconnaissance, et de n'avoir recueilli tout le fruit de » ton action dans le temps même de l'action. » Car que veux-tu davantage ? N'as-tu pas fait » du bien à un homme ? cela ne te suffit-il pas? » et en faisant ce qui est selon la nature, demandes-tu d'en être récompensé? C'est comme » si l'œil demandait d'être payé, parce qu'il voit, » et les pieds, parce qu'ils marchent. Car, comme » ces membres sont faits pour cela, et qu'en » remplissant leurs fonctions ils ont tout ce qui » leur est propre ; de même l'homme est né » pour faire du bien ; et toutes les fois qu'il est » dans cet exercice, ou qu'il fait quelque chose » d'utile à la société, il accomplit les conditions » sous lesquelles il est au monde, et il a ce qui » lui convient » (1).]

§. XIV. Ajoutons encore ces deux réflexions sur la reconnaissance. La première, c'est qu'elle soit proportionnée au bienfait. Et comme les bienfaits les plus considérables sont, sans contredit, ceux qui contribuent à perfectionner notre esprit, et notre cœur, et à nous rendre sages

(1) Lib. IX, §. 42.

et vertueux, ce sont aussi ceux qui exigent de notre part, le retour le plus sincère, et les marques les plus particulières de reconnaissance.

[116. En effet, comme les qualités de l'esprit et du cœur, sont infiniment plus estimables que tous les autres biens de la vie, on ne saurait montrer assez de reconnaissance à ceux qui, par leurs soins contribuent à nous les donner ou à les perfectionner. C'est bien peu de chose que de laisser des richesses aux enfants, si on ne tâche pas de leur former l'esprit et le cœur ; ce dernier bienfait est toujours sûr du retour de la part d'une ame grande et généreuse, qui connaît tout le prix d'un bienfait qui est d'une si grande influence pour notre bonheur, tandis que les richesses seules ne produisant jamais une vraie grandeur d'ame, portent rarement celui qui en jouit à la reconnaissance. J'ai dit que la culture de l'esprit et du cœur est un bienfait toujours sûr du retour de la part de ceux dont l'esprit et le cœur ont été cultivés ; mais il ne faut s'y attendre que dans la maturité de l'âge, car la jeunesse n'en sent pas assez le prix, et la plupart des parents ne se mettent guère en peine de le leur faire sentir, soit parce qu'ils ne l'ont jamais senti eux-mêmes, soit parce qu'ils pensent sottement que par l'honoraire qu'ils ont accordé aux instituteurs, ils se sont acquitté de tout. Au reste, quoique rien n'oblige de fournir de beaux habits à des fous qui les déchirent, il faut toujours compter sur l'ingratitude des humains, et plutôt s'y exposer, que de manquer à ses devoirs. L'in-

jure se grave sur le métal ; les biens reçus, se tracent sur le sable, et disparaissent au moindre vent. Il faut moins servir les hommes pour l'amour d'eux, disait un sage de la Grèce, que pour l'amour des Dieux qui le commandent, et qui récompensent eux-mêmes les bienfaits. C'est pourquoi Virgile place les ames bienfaisantes dans les Champs-Élysées :

Quippe sui memores alios facere merendo,
Omnibus hic niveâ cinguntur tempora vittâ.]

§. XV. Une autre réflexion, c'est qu'il en est du devoir de la reconnaissance, comme de celui de la bénéficence, c'est-à-dire, qu'il n'est que d'une obligation imparfaite et non-rigoureuse, en sorte que l'on ne peut pas l'exiger par les voies de la force.

[117. Suivant nos principes (*Note* 105), nous distinguerons ici l'obligation, d'avec le droit. Le droit à la reconnaissance est un droit imparfait et non-rigoureux, parce que le bienfaiteur, en tant que bienfaiteur, ne doit nullement s'y attendre, car, si un homme n'accordait ses bienfaits à un autre, qu'en vue du retour, ses bienfaits perdraient tout droit à la reconnaissance. Mais quant à l'obligation de la reconnaissance, elle est des plus parfaites et des plus rigoureuses, car la raison ne se déclare pour aucun autre devoir aussi clairement ni aussi fortement que pour celui-ci. Les hommes eux-mêmes en ont une idée toute semblable, puisqu'ils regardent les ingrats comme des infames, qu'ils mettent l'in-

gratitude au rang des passions féroces, et qu'ils en parlent comme d'un vice lâche, bas, contre nature et odieux à tout le monde.

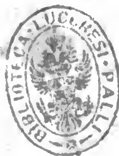
Cela, au reste, est très-conforme aux principes de Burlamaqui, sur le fondement de l'obligation, principes que nous n'avons pas pu adopter. Car s'il est vrai que « la raison seule suffit pour établir » un système de moralité, d'obligation et de » devoirs; puisque, dès que l'on suppose qu'il » est raisonnable de faire certaines choses ou de » s'en abstenir, c'est véritablement reconnaître » qu'on y est obligé » (1); la reconnaissance sera d'une obligation très-parfaite et très-rigoureuse, parce que, parmi les devoirs, il n'y en a peut-être aucun que tous les hommes en général, reconnaissent aussi raisonnable que celui de la reconnaissance.]

---

(1) Tom. I, partie II, chap. VII, et de notre édition, VI, §. VIII.

FIN DU SECOND VOLUME.




BIBLIOTECA·LUCCHESI·PALLI





